



Ueber Materialismus und Idealismus.

Von

Adam Weishaupt,

Herzoglich Sachsengothaischem Hofrath.

Illic postquam se lumine vero
Implevit, stellasque vagas miratur et astra
Fixa polis, vidit, quanta sub nocte iaceret
Nostra dies, risitque sui *Ludibria trunci*.

LUCANUS.

Zweyte ganz umgearbeitete Auflage.

Nürnberg,

bey Ernst Christoph Grattenauer, 1787.



Dem

Durchlauchtigsten Fürsten und Herrn

Herrn

Ernst II.

Herzogen zu Sachsen, Gülich, Cleve und Berg, auch Engern und Westphalen, Landgrafen in Thüringen, Marggrafen zu Meissen, gefürsteten Grafen zu Henneberg, Grafen zu der Mark und Ravensperg, Herrn zu Ravenstein und Tonna,

Seinem gnädigsten Fürsten und Herrn,

zum Beweis

seiner tiefsten Verehrung und Dankbarkeit

widmet diese Blätter

der Verfasser.



Vorrede.

Der so günstigen Aufnahme des Publicums hat es diese kleine Schrift zu verdanken, da sie so bald wieder in dieser veränderten Gestalt erscheint. Ich habe diese Gelegenheit so viel möglich genuzt, um manches, so vorher zu unbestimmt ausgedruckt war, näher zu bestimmen, besonders aber diejenigen Einwürfe, welche mir von einigen Herren Recensenten gegen mein System gemacht worden, so viel an mir war, nach meiner Ueberzeugung zu beantworten. Ich kann mich zum vorhinaus überzeugen, daß bey einem solchen Gegenstand, der sich von unserer sinnlichen

Denkungsart so weit entfernt, noch allzeit selbst für Denker einige Dunkelheit zuruckbleiben werde. Vielleicht werde ich später hin, durch eigenes reiferes Nachdenken, oder durch neue Einwürfe noch auf manche Stellen aufmerksamer gemacht, die eine nähere Beleuchtung verdienen. Dies mag indessen genug seyn, mich, und meine Schrift derselbigen Gewogenheit des Publicums zu empfehlen, welche schon die erste Ausgabe erfahren.

Regenspurg den 30 März
1787.

Adam Weishaupt.

Daß



Daß wir selbst ein denkendes Wesen sind, daß wir Begriffe und Vorstellungen haben, daran hat wohl meines Wissens noch niemand gezweifelt. Aber! ob dieses Wesen, welches diese Begriffe, und Vorstellungen hat, eine von unserm sichtbaren Körper ganz verschiedene Kraft seye, ob nicht vielmehr der Grund dieses Denkens in dem Bau und Mechanismus dieses Körpers selbst liege, darüber kommen die Meinungen der Menschen schon von den ältesten Zeiten her weniger überein. Man wurde sehr frühzeitig gewahr, daß keine einzige vorstellende Kraft in der ganzen weiten Natur ohne einen thierischen Körper wirklich seye: daß sich iede dieser Vorstel-

lungskräfte auf das allergenaueste nach diesem ihren Körper richte, daß sie sich mit solchem entwikle: daß dieser Körper die Verrichtungen der Seele erleichtere, oder verhindere; man glaubte, in den sogenannten Temperamenten die Gewalt des Körpers sehr anschaulich zu finden; man sah' endlich, wie mit dem animalischen Leben zugleich alle Verrichtungen der Seele sich mit einemmal endigen, und aufhören; man bemerkte weiter, daß gewiße Theile unsers Körpers vorzüglich geschikt wären, die Eindrüke der äußern Gegenstände aufzunehmen, und zu bewahren. Dazu kam noch, daß man nicht begreifen konnte, wie sich die materielle Natur in einem immateriellen Subject abdrüken, welche Veränderungen in einem Wesen ohne alle Theile sich entwikeln und vorgehen könnten. Zwar konnte man selbst nach dieser Vorstellungsart eben so wenig begreifen, wie sich das Bild des

unge-

ungeheuern nächtlichen Himmels in dem so kleinen Raum eines Auges zusammen drängen, und abdrücken könne; es blieben immer noch Schwierigkeiten ohne Ende, deren Auflösung weniger befriedigend war. So gerecht und quälend diese Zweifel waren, so beruhigte man sich doch mit dem Nichts erklärenden Gedanken, daß wir mit allen Eigenschaften der Materie noch nicht hinlänglich bekannt wären; man betrachtete von nun an den Körper selbst als den Grund unsrer geistigen Veränderungen, und man verwarf ohne weiters iede von dem Körper ganz unterschiedene denkende Kraft.

Dieses System ist das System des gröberen Materialismus. Sehr mittelmäßige Verstandeskräfte waren hinreichend, dieses System zu erfinden, so sehr hängt darinn alles an der äußersten Schale: so sehr erscheint daraus, daß die ersten unmittelbaren Eindrüke ganz allein ohne allem

Mitwirken der Vernunft dieses Urtheil bestimmen. Und doch werden wir gewahr, daß sich die Anhänger dieses Systems damit ungemein gefallen, sich darin fühlen, und mit dem Besitz einer ganz vorzüglichen Weisheit schmeicheln, und hervorthun. Diese Weisheit wurde unter den ältern durch die so berufene Epikureische Schule am meisten verbreitet. Unter den neuern haben sie *la Mettrie,* und der Verfasser des *Systeme de la Nature* mit vielem Schein der Beredsamkeit erneuert, und unter sinnlichen, seichten, und gemächlichen Denkern haben sie häufige Anhänger, und Bekenner gefunden.

Daß mit dieser Vorstellungsart kein Glaube an die Zukunft und die Fortdauer unser selbst bestehen könne, leuchtet iedem von selbst ein. Es ist eine Folge, welche von keinem wahren Anhänger dieses Systems widersprochen wird. Aber eben dieses

ses Quälende und Unangenehme einer solchen Folge hat verursacht, daß ein anderer ungleich vernünftigerer Theil der Menschen das denkende Principium von unserm sichtbaren Körper sorgfältig unterschieden, und in einer feinern unzerstörbaren Materie, oder Zusammensetzung gesucht hat. Zu dieser Vorstellungsart hatten die ältern Kosmogonien das meiste beigetragen. Die Seelen der Menschen waren nach den Lehren dieser Systeme entweder unmittelbare Ausflüsse der Gottheit, oder sie waren Theile der Weltseele, welche mit gröbern Körpern vereinigt wurden; man unterschied von nun an zwischen Geist, Seele, und Körper; ersterer allein war aus Gott, oder der Weltseele ausgeflossen, wohin er dereinst wieder zurükkehren sollte. Er allein war folglich himmlischen Ursprungs, von einer unvergänglichen Natur, und nur insofern unkörperlich, als er der gröbern Materie

Materie entgegen gesetzt wurde. Da man sich selbst Gott nicht weiter unkörperlich dachte, als er aus der feinsten Materie zusammen gesetzt war, so konnten auch diese ausgeflossenen Theile keine von ihrer Urquelle verschiedene Natur haben. Diese Lehre war beinahe die allgemeine Lehre der ältesten, nicht bloß der heidnischen Welt. Selbst die Kirchenväter stellten sich die Natur Gottes, der Engel, und der menschlichen Seelen als körperlich vor. Dem ganzen Alterthum samt allen seinen Religionen und Schulen der Weltweisen war der heutige geläuterte Begrif einer reinen Immaterialität bis auf Descartes und Leibnizens Zeiten unbekannt und fremd. Nach Verschiedenheit dieser Schulen und Systeme wurde nun die Seele bald das feinste ätherischste Feuer, bald ein Hauch, bald eine Entelechie, dann eine Zahl, eine Harmonie. Das Bild eines Hauchs,

dessen

dessen sich selbst die Schrift Gen. 1. Vers 2. so wie im zweiten Kapitel Vers 7. bedient, scheint schon darum eines der ältesten und vorzüglichsten gewesen zu seyn, weil es sich bis auf unsere Zeiten in den meisten ältern und neuern Sprachen erhalten hat. Πνευμα kommt offenbar vom πνευο, *spiritus* von *spirare*, *Anima*, und *Animus* kommen mit einer sehr geringen Abänderung von Ανεμος, *ventus*, Wind. Diese Worte und Ableitungen verrathen sehr deutlich, welche Begriffe die ältere Welt mit solchen verbunden, was sie sich bei den Worten Geist und Seele gedacht habe.

Wenn ich dieses zweite Sistem über die Natur unserer Seele genauer prüfe, so muß ich zwar gestehen, daß es mit der Fortdauer unser selbst besser als das vorhergehende könne vereinigt werden: daß es in den Zeiten, wo die Begriffe von Geist und Materie noch so wenig bestimmt und entwi-

ckelt



kelt waren, sehr wesentliche Dienste geleistet habe, indem es die Menschen von den Verirrungen des gröberen Materialismus zurük gehalten, und in dem so nuzbaren Glauben an die Zukunft befestiget hat. Doch kann ich nicht läugnen, daß alle Hofnung von Unsterblichkeit, welche dieses System giebt und erwekt, sich nicht so fast auf der Unvergänglichkeit dieser feinen Materie als auf der sehr willkührlichen und falschen Voraussetzung gründe, daß alle Seelen-Ausflüsse einer unvergänglichen Gottheit seyen; daß also alle diese Hofnungen mit dieser grundlosen Voraussetzung verschwinden müßten, wenn nicht die Religion sowol als die Vernunft bessere Beweise in Bereitschaft hätten; daß also dieses System den Grund des Materialismus auf keine Art entkräfte, daß es folglich im Grund ganz materialistisch, daß es also mit dem gröberen Materialismus einen und denselbigen

Schwie-

Schwierigkeiten unterworfen sey. Ich kann auf keine Art einsehen, warum man, da doch beide Materien Zusammensetzungen sind, von der gröbern Zusammensetzung verneinen wolle, was man ohne Bedenken von einer feinern bejaht. Entweder denkt iede, oder keine Zusammensetzung. Der gröbere Materialismus kann sich ganz derselbigen Gründe bedienen, welche die Denkungskraft des feineren beweisen, so wie einerlei Gegengründe beide Systeme zugleich widerlegen. Mir scheint es sogar, wer von der feinern Materie die Kraft zu denken bejahet, der muß sich außer Stand sehen, diese Kraft von der gröbern zu verneinen. Genug! die Zusammensetzung, die Materie kann denken, darinn kommen beide Systeme überein. Und wie wollten wir beweisen, daß Denken nur eine Eigenschaft der feinern Materie sei? Sollte nicht diese Voraussetzung willkührlich, und nur zu dem Ende erdacht seyn, um die Un-

Unsterblichkeit der Seele zu retten, und um dieß zu bewirken, was muß man abermal thun? Man muß die Unzerstörbarkeit einer feineren Materie behaupten, und wo sind die unumstößlichen Beweise dazu?

Diese Schwierigkeiten haben einige Neuere, welchen reine Unkörperlichkeit unbegreiflich war, nicht weniger gefühlt. Sie glaubten zu diesem Ende einen Mittel- oder Ausweg zu finden, wenn sie eine Ausdehnung oder Materie ohne alle Zusammensetzung annehmen würden. — Ich will zuerst diese Meinung untersuchen, und sodann beide oben angeführte Systeme des gröbern und feinern Materialismus nach meinen Kräften widerlegen. Alles hängt hier von der Frage ab: **Giebt es eine Materie, oder Ausdehnung ohne alle Zusammensetzung und Theile?**

Ich frage zuerst, wie konnten denkende Menschen auf einen so sonderbaren Einfall ver-

verfallen? — Ich vermuthe, der Abscheu vor den Folgen des Materialismus und das Unvermögen eine reine Unkörperlichkeit zu denken, mußten sie dazu verleiten. — Sie wollten dadurch erklären und begreiflicher machen, wie der Körper in die Seele wirke, wie sich in der Seele die materielle Welt abbilde. Kurz! sie wünschten von beiden Systemen das Gute beizubehalten, und die Schwierigkeiten zu entfernen. — Nun frage ich, erreichen wir auf diese Art diesen Zwek? Wird es nun begreiflicher, wie sich die materielle Welt in einer Ausdehnung ohne Theile abbilde und abdrüke? Haben wir nicht vielmehr die Schwierigkeiten vermehrt? Denken wir uns wirklich etwas bei einer Materie, oder Ausdehnung, welche keine Theile hat? Täuschen uns hier nicht die mathematischen Begriffe von Ausdehnung und Raum, welche in der Metaphysik so große Verwirrungen verursachen,

sobald sie zur Erklärung nicht idealischer, sondern wirklicher Dinge gebraucht werden? Ist dieser Begriff nicht offenbar aus dieser Wissenschaft entlehnt? Wer von allen Menschen hat jemalen eine Materie oder Ausdehnung ohne Theile gesehen, oder empfunden? Und wenn wir sie nicht empfunden haben, wie kommen wir sodann zu diesem so sonderbaren Begriff, dessen Realität in der ganzen Natur kein Mensch jemalen erfahren hat? Warum wenden wir diese Worte **Ausdehnung**, und **Materie**, die wir ganz allein von theilbaren Dingen abgesondert haben, auf Gegenstände an, die gar keine Theile haben sollen? Heißt das nicht den Sinn, und die Bedeutung der Worte verändern, sich ohne Noth von allem Sprachgebrauch entfernen, und die Begriffe verwirren? Warum sagen wir nicht lieber geradezu, wir kennen die Natur unsrer Seele nicht, wir wissen bloß, daß sie nicht mate-

riell

riell ist. Sagen alle unsere Verdrehungen der Begriffe im Grund nicht eben so viel? — Aber nein! Da tritt der menschliche Stolz, der so gern alles wissen, und entscheiden will, in das Mittel; dieser will durchaus bestimmen, was solche Wesen sind, von welchen wir nichts weiter wissen, als was sie nicht sind, und um etwas zu sagen, nimmt er seine Zuflucht zu einem Ding, das ganz unmöglich ist, wovon wir in der ganzen Natur das Gegentheil sehen; er behauptet, was nicht seyn kann, die Wirklichkeit einer Materie, und Ausdehnung, die keine Theile hat, und glaubt nun heller, als vordem zu sehen.

Aber werden die Vertheidiger dieser Meinung sagen, soll denn ein Wesen ohne alle Ausdehnung begreiflicher seyn, als eine Ausdehnung ohne alle Theile? denken wir bei ersteren nicht eben so wenig? Ich antworte — wenigstens enthält ein solches

Wesen keinen Widerspruch. Es muß, wie ich späterhin zeigen werde, Wesen dieser Art geben, weil es zusammengesetzte Wesen giebt; ihr Daseyn ist unläugbar; nur die Art ihres Daseyns; und ihrer Einwirkung ist uns unbekannt und unbegreiflich. Aber eine wirkliche Materie, oder Ausdehnung ohne Theile ist ein Widerspruch in der Sache selbst. Nach dieser Meinung wird von der Seele eine Eigenschaft bejahet, in dem System des reinen Spiritualismus wird sie bloß allein verneint. Ein wahrer Spiritualist behauptet auf keine Art, daß die Seele einfach, oder zusammengesetzt sey: er sagt bloß, daß sie keine Materie, daß sie immateriell sey. „Aber was ist sie sodann?" — Nichts von dem allen, was wir sehen, oder empfinden „also gar nichts?" — Diese Folgerung ist zu stark. Es kann, und muß noch tausend andere Arten des Daseyns geben, die wir gar nicht ken-

kennen: denn wir erkennen und sehen dermal nicht mehr, als unsere Sinne erlauben; aber der Wirkungskreis Gottes und der Natur übertrift unendlich das Gebiet unserer Sinne. Uns kann es hier schon genug seyn, daß die Seele keine Materie ist. Schon auf dieser Ueberzeugung allein gründen sich die für unsere Tugend so nöthige Aussichten auf unsere Unsterblichkeit und Dauer. — Im Grund scheint also dieser ganze Streit nichts weiter als ein Wortstreit zu seyn. Beyde Theile kommen darinn überein, daß unsere Seele keine Materie von der Art sey, wie wir solche sehen und erkennen: nur der eine will wissen, was sie ist, wo sich der andere eher mit seiner Unwissenheit als mit Träumen und Hypothesen begnügt.

Eins von beiden muß also seyn; die Seele des Menschen muß materiell oder immateriell seyn. Nun kommts auf die Fra-

ge an, kann die Materie, oder besser, kann die Zusammensetzung denken? Dieß wollen, und bejahen beide oben angeführte materialistische Systeme, das gröbere, so wie das feinere. Ich gehe in der Beantwortung auf den Grund der Sache, mit ihm fallen alle Folgen. — Giebt es wirklich eine Materie? Dieß ist, was ich untersuchen soll. Ist sie etwas reelles? Oder drückt dieses Wort nur die Art und das sinnliche Bild aus, unter welchem wir uns die darunter verborgne Kräfte vorstellen, wodurch wir ihr Daseyn erkennen? Was ist denn diese Materie? Ist sie etwas mehr, als ein zusammengesetztes Wesen, als ein Aggregat vieler Theile, als ein Gedanke der Geister, der diese Theile zusammfaßt?

Es scheint nöthig zu seyn, daß ich auf eine einleuchtende Art beweise, daß jede Materie

terie aus sehr vielen kleinsten Theilen beste-he. Davon hängt der Grund unsers Streits ab. Es wird nöthig seyn, die falschen Begriffe, welche sich die Menschen so gewöhnlich von der Materie machen, zu schwächen. Sie unterscheiden noch immer die Form von der Materie; sie denken sich diese beide untrennbare Dinge abgesondert; sie betrachten alle Materie als etwas, das erst unter der Bearbeitung des Schöpfers, oder der Kunst eine bestimmte Form erhalten soll: sie denken sich anbei ein Chaos, einen ursprünglichen abgesonderten Urstoff, von welchem alle Körper nur' abgerissene Theile und Modifikationen sind. Auf diese Voraussetzungen gründet sich eine Menge von ältern, und neuern Träumereien. — **Also was ist diese Materie?**

Ich denke, alle Menschen sind zu dem Begriffe der Materie durch die Sinne gekommen, sie haben solchen aus dieser sinnli-

chen Welt abgesondert, und entnommen. Da aber in dieser Welt alles, was wir gewahr werden, zusammgesetzt ist, so muß alle Materie von derselbigen Natur, sie muß ein sinnliches physisches Ganzes seyn, das aus Theilen besteht. Diese sind die eigentliche, wahre, und letzte Bestandtheile der Materie, diese fassen wir in ein einziges sinnliches Bild, dieses Bild nennen wir Materie. Wer also sagt, daß die Materie denkt, der muß entweder sagen, dieses sinnliche Bild, unsere Vorstellungsart denkt, oder die Theile selbst denken, aus welcher die Materie besteht. — Wenn nun aber diese Theile denken, so kann ich nicht einsehen, was der Materialist dabei gewinnt. Diese Theile können doch nicht ewig untheilbar seyn. Jede Materie muß also aus Theilen bestehen, die keine weitere Theile enthalten, die folglich immateriell sind, und diese allein denken. Der Materialist

list kann nicht begreiffen, wie ein einziges immaterielles Wesen denke, und er glaubt nun heller zu sehen, wenn er von mehrern dieser Wesen behauptet, was er von keinem einzeln begreifen konnte? — **Also denkt nicht die Materie, es denken ihre Theile:**

Ich sehe neue Einwürfe vorher. Noch drei Auswege öffnen sich dem Gegner um meine Beweise zu entkräften; er muß entweder behaupten, daß alle Materie in das unendliche theilbar sey, oder er muß annehmen, daß aller Grund des Denkens nicht so fast in den Theilen, als in der Zusammensetzung liege: oder endlich er muß läugnen, daß der letzte Grund aller Wirksamkeit in den immateriellen Theilen der Materie liege, daß diese die einzige wirksamen Kräfte der Natur sind. — Sollte es mir gelingen, jeden dieser Einwürfe gründlich zu widerlegen,

so scheint mir der Ungrund des Materialismus eine erwiesene Sache zu seyn.

1) **Es giebt keine in das unendliche theilbare Materie.** Wäre die Materie in das unendliche theilbar, so würde der kleinste Welttheil so viele Theile enthalten, als der größte, als das Universum selbst, oder es gäbe, was eben so unmöglich ist, ein unendliches, das kleiner, oder größer wäre. Es giebt sodann ein Ganzes ohne Theile, oder ich muß auf letzte Theile kommen; es giebt sodann Dinge z. B. Figur, Zusammensetzung, die vor sich nicht bestehen können, die bloße Prädikate und Eigenschaften ohne Subject, dessen Prädikate, und Eigenschaften sie sind; alle Körper bestehen im Grund aus nichts, denn ich stosse auf keine Grundtheile, aus welchen sie bestehen; ich theile bloß in das unendliche fort, um den Zuhörer zu ermüden, damit er die Auflösung nicht abwarte. Kurz! es giebt ein Ganzes ohne

ohne Theile: es giebt ein Prädikat ohne Subject; es giebt ein Accidenz ohne Substanz. — Wer kann diese sonderbare Folgen bejahen? Die Materie ist also nicht in das unendliche theilbar, jede derselben, sie sey gröber oder feiner, besteht aus Theilen, die nicht weiter zusammengesetzt sind: sie ist ein Aggregat dieser kleinsten Theile; sie ist das sinnliche Bild, unter welchem mir solche erscheinen und vernehmlich werden: sie ist ausser diesen wirkenden Theilen nichts weiter, als eine Idee, als ein Gedanke der Geister.

Aber; kann nicht diese Materie aus Atomen, oder solchen Theilen bestehen, die obschon zusammengesetzt, doch durch keine endlichen Kräfte theilbar sind?

Ich antworte: was gewinnen wir, wenn wir so weit sind? Hier, wenn die Rede von der Denkkraft der Materie ist, fragt sichs nicht, ob diese Atomen durch keine Kräfte theil-

theilbar sind, es fragt sich vielmehr, ob sie Theile enthalten. Da dies nicht geläugnet wird, so sind wir gerade so weit, als wir bey jeder Zusammensetzung waren. Es giebt also doch selbst nach dieser Voraussetzung Elemente, aus welchen alle Körper so wie jede Materie besteht, nur einige derselben können auf keine Art, und durch keine endliche Kraft getrennt werden. Um was ist nun das Denken eines solchen Atoms begreiflicher als das Denken einer jeden andern Materie? Wenn sich einmal die Welt in fünf oder sechs so eng vereinigten Elementen abdrücken kann, warum kann dies nicht weit leichter in der gröbern Materie geschehen? Wozu brauchen wir nun diese unzerstörbare Atomen? Sind die Würkungen eines solchen Atoms nicht eben so gut die Würkungen seiner Theile? Warum suchen wir nicht vielmehr den Grund alles Denkens in der Quelle selbst, in den Theilen, aus welchen jeder

Atom

Atom besteht? Das atomistische System führt also selbst auf die entgegengesetzte Seite. — Oder sind vielleicht diese Atomen nicht weiter zusammengesetzt? — Sie sind sodann immateriell, sie sind das, was ich will, und wir streiten nur über Worte. Alle Materie, sie sey feiner oder gröber, theilbar oder untheilbar, muß am Ende aus Theilen bestehen, die keine weitere Theile enthalten.

Wenn nun der Materialist, wie ich denke, durch die Kraft der obigen Gründe eingestehen muß, daß alle Materie, alle Zusammensetzung aus Theilen bestehe, welche nicht weiter zusammengesetzt sind: so bleibt hier nichts übrig, als daß er den Grund des Denkens in der Zusammensetzung selbst suche; daß er dieses Denken, das nach seiner Lehre in keinem der Theile einzeln gefunden wird, als ein Resultat ihrer Vereinigung betrachte. Diese Behauptung hat den größten Anschein für sich; es können aus der sichtbaren

baren Welt häufige Fälle angeführt werden, aus welchen offenbar erscheint, daß die Theile durch die Vereinigung Eigenschaften erhalten, welche sie vor dieser Vereinigung nicht hatten. Der Materialist kann meine Waffen gegen mich wenden: er kann sagen, wenn aus Theilen, deren keiner einzeln genommen, eine Figur und Ausdehnung hat, Figur und Ausdehnung entstehen kann, warum soll es nicht eben so gut geschehen können, daß aus der Vereinigung von Theilen, deren keiner einzeln denkt, ein denkendes Wesen entstehe? Dieser Einwurf ist von grossem Gewicht, er kann ganz allein durch Idealistische Gründe widerlegt werden, und die wenigsten Leser haben Gedult genug, ihren Verstand so sehr anzustrengen, als hier nöthig ist. Also

2) keine Zusammensetzung kann denken, oder der Grund des Denkens liegt

liegt nicht in der Vereinigung einzelner Theile, welche nicht denken.

Ich will diesen Satz zuerst mit den eigenen Worten des Herrn Professor Garve aus seinen vortrefflichen Anmerkungen zu Fergusons Moral Philosophie beweisen, weil sie, wie ich denke, alles erschöpfen, und in Kürze vereinigen, was man antworten soll.

„Was entsteht durch die Zusammensetzung neues? Zehen Elemente, will ich setzen, haben vorher in der Welt an zehen verschiedenen Orten existirt, jetzt existiren sie in einem beysammen, so nahe beysammen, daß mein Aug nicht mehr weiß, wo ihre Grenzen sind. In dieser Nähe gegen einander dauern sie fort, durch Kräfte, die ich nicht weiß, und die ich Cohäsion nenne. — Bisher also ist nichts, als der Ort jedes Elements verändert worden. — Aber der Einfluß, den der Ort über die Sache hat,

den

den hat er auch hier: er bestimmt nämlich, welche die Gegenstände seyn sollen, auf welche die Sache zunächst wirkt, und von welchen auf sie gewirkt wird. Jedes der zehen Elemente ist also durch die neun andern etwas umgebildet worden, (es hat andere Gegenstände erhalten, in welche es wirkt, welche entgegen wirken, sein Wirkungskreis ist verändert) jedes hat wieder etwas beygetragen, einander umzubilden. — Aber immer ist noch keine Eigenschaft (denn die Umbildung ist nur in jedem einzeln vorgegangen) vorhanden, die so zu sagen, aus der Mitte von allen hervorspränge, allen gemeinschaftlich wäre, und in keinem der Elemente besonders existirte, (und dies ist gerade der Fall, worüber wir streiten, was der Materialist vorgiebt und sucht) es ist also kein neues Ding entstanden,, es ist nur an jedem der Dinge, die vorher da waren, etwas geändert worden."

„Wo

„Wo soll ich also mich unter den Elementen, die mich zusammsetzen, finden? (entweder in den einzelnen Theilen, oder in der Zusammsetzung dieser Theile, oder in der bloßen Lage der Theile ohne Rücksicht auf ihre Einwirkung. Kein vierter Fall ist hier möglich.) Nicht in den einzelnen Theilen, denn diese denken nicht. Nicht in etwas, das aus ihrer Zusammsetzung entstanden ist, denn das sind nur Eigenschaften dieser einzelnen Theile. — Eigenschaften, die ebenfalls viele, und von einander getrennt sind, wie die Theile selbst, denen sie zukommen; auch nicht in der bloßen Lage der Theile ohne Aussicht auf ihre Einwirkung. Denn, wenn ich hievon abstrahire, so ist ihre Lage eine bloße Idee, die der Verstand sich macht, welcher die Dinge anschaut.“

„Was vor dem Zusammenhang da war, das sind mehrere einzelne Dinge, jedes mit seinen Kräften und Eigenschaften, was in

den Zusammenhang vorhanden ist, das sind eben diese mehrere Dinge; aber jedes mit andern Handlungen, weil es andere Vorwürfe (Objecte) hat, gegen welche es handelt, jedes mit einem andern Zustand, weil es andere Einflüße bekommt. — Wo ist denn nun der Punkt der Vereinigung? wo ist das dem ganzen Compositum gemeinschaftliche, das entstanden ist? wo ist das aus den vielen erwachsene neue?"

„Wenn also aus zwey Dingen, welche zusammenkommen, in Ewigkeit kein drittes wird, sondern nur zwey bleiben, so bin ich entweder gar kein wirkliches Ding (sondern nur eine unter die viele vertheilte Eigenschaft, die keine abgesonderte Existenz hat) oder ich bin eines der einzelnen, welche zusammenkommen; (alle übrige sind nicht Ich) ich kann vielleicht Kräfte haben, die ich nicht anderst äussern kann, als wenn andere Dinge zu mir hinzu kommen, gegen welche ich

sie äußere; ich kann eines Zustandes fähig seyn, in dem ich doch erst durch die Wirkung anderer versetzt werden muß."

So weit Garve. Ich muß gestehen, so wie ich die Sache verstehe, hat diese Stelle für mich so viel überzeugendes, so viel Gepräg der höchsten Wahrheit, daß ich mir nicht vorstellen kann, was auch der erklärteste Freund des Materialismus darauf antworten könnte, wenn es nicht einzelne Beyspiele aus der Analogie wären, hinter die er sich steckt, um diese Gründe auf eine indirekte Art zu entkräften. Er könnte also sagen, was ich zum Theil schon oben angeführt habe: gleichwie aus Dingen, deren keines zusammengesetzt oder ausgedehnt ist, zusammengesetzte oder ausgedehnte Wesen entstehen, eben so könne aus der bloßen Vereinigung undenkender Wesen ein denkendes Wesen zur Wirklichkeit gebracht werden.

Hier ist die einzige mögliche Antwort, und ich fordere jeden auf, eine befriedigendere zu geben. Die Zusammensetzung oder Ausdehnung, so wie jede andere sinnliche Eigenschaft, ist keine innere wirkliche Bestimmung der einzelnen Wesen, deren Vereinigung die Zusammensetzung oder Ausdehnung hervorbringt. Alle Zusammensetzung, Ausdehnung und Vereinigung ist eine bloße Idee eines denkenden Wesens, die Art, wie ihm diese Naturkräfte kraft seiner Receptivität erscheinen. Wir erkennen und bemerken diese Eigenschaften an Dingen, deren keines einzeln genommen diese Eigenschaften hat, aus der Ursache, weil wir mehrere dieser einzelnen Dinge, die wir uns im Grund alle dunkel vorstellen, nicht so genau unterscheiden können, weil wir sie daher in ein einziges sinnliches Bild zusammendrängen. Dieses unser Bild, diese unsere Vorstellungsart nennen wir Materie, Körper,

Zusam-

Zusammensetzung, Ausdehnung, Farbe, Feuer, Wasser rc. Aber Denken ist etwas, das nicht bloße Vorstellung, etwas, das in dem vorstellenden Subject selbst seyn soll: es ist jene Eigenschaft, die nicht bloß in der Idee eines andern wirklich ist. Die Zusammensetzung, oder besser zu sagen, mehrere einzelne Dinge können veranlassen, den Grund enthalten, daß bey einem denkenden Wesen das sinnliche Bild von Zusammensetzung, Ausdehnung und Figur, daß **die Vorstellung dieser Eigenschaften** entstehe; aber diese Zusammensetzung kann niemals machen, daß die Kraft selbst hervorgebracht werde, welche diese Vorstellung hat, daß die zusammengesetzten Theile selbst wissen, daß sie diese Vorstellung bey sich, und bey andern erwecken. Es soll ein Ich enstehen, und wie können viele, deren keines einzeln genommen Ich ist, und sich von andern unterscheiden kann, dieses Ich werden.

Ich bin nicht viele. Kein Gedanke, kein Wort schließt seiner Natur nach alle Vielheit so sehr aus, als — Ich.

Denn denkt ein jedes der vielen, die mich ausmachen sollen, den ganzen Gegenstand, oder nur einen Theil? Ist das letzte, in welchen dieser Theile, die mich ausmachen, erscheint denn das Ganze, denn ich habe ja die Vorstellung davon? denkt aber jeder Theil den ganzen Gegenstand, so denkt ihn jeder entweder auf dieselbige, oder auf eine verschiedene Art. — Denkt ihn jeder verschieden, woher entsteht sodann die gemeinschaftliche Idee, welche ich habe? wo ist der Punkt der Vereinigung, das Subject zu diesem Prädikat, wenn es in keinem der einzelnen Theile ist? Die Eigenschaft, welche entstehen soll, muß ein Subject haben, dessen Eigenschaft sie ist. — Kommen aber alle Theile in ihrer Vorstellung durchaus überein, jeder denkt das Ganze auf dieselbige

selbige Art; so haben wir ja, was wir suchen; das Denken ist keine Eigenschaft der Materie, sondern einzelner immaterieller Wesen, und alle Wiederholungen der übrigen Theile sind ekelhaft und unnütz; sie sind sogar unmöglich, weil es unmöglich ist, daß so verschiedene vorstellende Kräfte an verschiedenen Orten von demselbigen Gegenstand ganz denselbigen Begriff haben. In keinem Fall denkt die Zusammensetzung, es denken ihre Theile.

Aber wie werde ich beweisen, daß die Materie Ausdehnung, und Zusammensetzung ein Gedanke, eine Vorstellungsart der Geister sey? — Hier indessen bis ich unten diesen Gegenstand vollständiger behandle, mag folgendes zum Vorgeschmack dienen.

Jeder muß eingestehen, daß alles, was wir Materie nennen, was wir uns unter diesem Namen vorstellen, aus einer unglaublichen Menge kleinerer Theile bestehe; wenn

ich also einen materiellen Gegenstand erkennen wollte, wie er an und vor sich ist, so müßte ich alle diese Theile zu gleicher Zeit einzeln und deutlich erkennen. Nun frage ich: würde ich auf diese Art noch das nämliche gewahr werden? Oder wer denkt das Ganze, wenn er nur die Theile denkt? Nun kann ich aber kraft meiner gegenwärtigen Receptivität mir unmöglich alle Theile einzeln vorstellen. Ich fasse also mehrere dieser Theile zusammen, und denke sie als ein Ganzes. Dieses Zusammenfassen der Theile, so wie jede Vorstellung eines Ganzen, ist eine Verrichtung des Verstandes, des Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens, eine Idee. Oder wollen wir läugnen, daß jede Vorstellung eines Ganzen eine Idee sey, gibt es ein Ganzes ohne vorstellenden Kräfte? Was ist ein Kriegsheer ohne einem vorstellenden Wesen, das seine Theile in ein einziges Bild zusammendrängt, und dies,

was es auf diese Art zusammenfaßt, mit einem einzigen Ausdruck bezeichnet? Jede Vorstellung eines Ganzen ist nichts reelles, sie ist bloß ein modus, individua zu erkennen, zu betrachten. Da nun alle Materie und Zusammensetzung ebenfalls ein Ganzes, und jede Idee des Ganzen nichts weiter, als eine Idee ist; so können auch Materie, und Ausdehnung nichts weiter seyn. Man bediene sich noch zum Ueberfluß des Beyspiels von den Farben. Ist etwas in der ganzen Natur wirklich und an sich selbst gefärbt? Sind diese Farben etwas reelles, vor sich bestehendes? Oder drücken sie nur die Idee aus, die bey uns durch die Einwirkung gewisser Gegenstände auf uns so empfängliche Wesen entsteht?

Wenn die Materialisten z. B. das Feuer, so sich im Brennpunkt entzündet, zum Beweis anführen, daß aus Dingen etwas werden könne, was sie selbst nicht sind, so beweist

weist dieses Beyspiel nicht, was es beweisen sollte. Dieses Feuer entsteht, wenn wir seine Entstehung physisch erklären wollen, aus sehr vielen zusammengedrängten schnell bewegten Lichttheilen. Aber noch immer kommt auf diese Art nichts neues hervor, etwas, das nicht in den Theilen selbst war; denn das Feuer ist eine Modification, eine stärkere in einem engern Raum schneller bewegte Masse des Lichts. Aber wenn Kräfte zusammengedrängt werden sollen, deren keine einzeln genommen denkt, wie kann aus dieser Vereinigung ein Denken entstehen, etwas das in keinem der Theile ist? — Betrachte ich noch ferner, wie es bey Untersuchungen dieser Art nothwendig ist, das Feuer im metaphysischen Sinn, so ist das Feuer als solches eine bloße Idee, eine Wirkung mehrerer verborgener Kräfte, welche bey uns so empfänglichen Wesen unter dem sinnlichen Bild des Feuers erscheint, die ohne

diese

diese so organisirte Wesen nichts seyn würde, als eine bloße Veränderung des Orts, eine veränderte Lage und Einwirkung dieser Kräfte. Aber denken, sich seiner bewußt seyn, sich von andern Gegenständen, von jedem Gegenstand ausser sich unterscheiden, ist ungleich mehr. Dieses Denken ist hier keine bloße Vorstellung einer andern vorstellenden Kraft: es ist diese Kraft selbst, die uns fähig macht, diese Vorstellungen zu haben; es ist die Kraft, die sich von allen Wesen der ganzen Natur unterscheidet; es ist etwas, das selbst vorstellt, nicht bloß vorgestellt wird; es ist etwas, das nicht von aussen hinzu kommt, etwas, das inner uns selbst ist. Der Gedanke ich schließt alle subjektive Vielheit aus. Er geduldet keinen Theilnehmer, er unterscheidet sich von allem, was nicht er selbst ist, und nichts ist er selbst,

ich,

ich, was ausser ihm ist: was viel ist, ist ausser einander, oder es hört auf, viel zu seyn.

Dies glaube ich, sey die einzige mögliche Auflösung, und Beantwortung dieses sehr schweren Einwurfs. Ich wünschte, daß die Worte meinem Willen und Begriffen so zu Gebote stünden, als ich nöthig hätte, meine Gedanken meinen Lesern mit derjenigen Ueberzeugung begreiflich zu machen, mit welcher ich sie selbst denke: sie würden mich sodann besser verstehen, und wahrer finden, was ich schreibe. — Ich eile nun zur Beantwortung des dritten oben angeführten Einwurfs. Hier behaupte ich:

3) **Der Grund aller Wirksamkeit liegt in den Elementen und Kräften, aus welchen jede Materie und jede physische Zusammensetzung besteht.** Hier ist der Beweis.

Es ist doch unläugbar, daß es in der Natur Dinge giebt, die nicht vor sich bestehen

hen können, die nur in und durch andere wirklich sind, die so zu sagen die Prädikate von den Subjekten sind, an und in welchen sie existiren. Die Gedanken der Menschen sind von dieser Art; alle Form und Figur erfordert ein Subjekt, dessen Form oder Figur sie ist. Es muß also auch Dinge geben, welche dieses Subjekt sind, in und durch welche diese Prädikate wirklich werden. Keine Zusammsetzung ist von dieser Art; keine derselben kann ohne Theile bestehen, welche diese Zusammensetzung gestalten; jede Zusammensetzung ist ein Prädikat, eine Eigenschaft dieser Theile, sie wird sogar durch diese Theile gewirkt. Jede Materie ist eine solche Zusammensetzung, jede Materie ist also nur ein Accidens, ein Prädikat von einem verborgenen Subjekt; dieses Subjekt kann unmöglich abermal zusammengesetzt, es muß immateriell seyn. Diese immateriellen Wesen sind also die einzigen Kräfte der Natur;

tur; keine Materie als solche wirkt; alle Wirkungen der Materie sind also Wirkungen der immateriellen Kräfte, aus welchen sie besteht. Denken ist also unmöglich eine Eigenschaft der Materie; alle Eigenschaften der Materie sind Eigenschaften ihrer immateriellen Kräfte; und aus dem Daseyn dieser Eigenschaften erkennen wir das Daseyn dieser Kräfte.

Hier wären nun meine Gründe, welche ich allen materialistischen Systemen den feinern, wie den gröbern entgegen stelle; aber sie sind, wie jeder leicht gewahr werden kann, ganz im idealistischem Geschmack, und es gewinnt sogar das Ansehen, daß der Materialismus an den Idealismus seinen stärksten, wo nicht einzigen Gegner habe. Es scheint, daß, wenn die Wahrheit des letzteren auf eine unumstößliche Art dargethan werden könnte, der Materialismus vom

Grund

Grund aus zernichtet würde. Oder wenn alle Materie nichts reelles, wenn sie eine bloße Erscheinung, eine bloße Idee ist, wie ist es möglich noch weiter zu streiten, ob diese Materie denke, deren Wirklichkeit geläugnet wird? Dieser Ausdruck, **daß die Materie denkt**, würde also im Grund nichts weiter heissen; **als meine Vorstellung von der Materie denkt.** Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele würde dadurch unendlich gewinnen: neue, stärkere, sehr einleuchtende Beweise würden sich aus der bloßen Vernunft für diese Lehre darbieten, und da die Lehre von der Unsterblichkeit eine Grundlehre der Moral ist, so würde zugleich dabey die Sittlichkeit unendlich gewinnen.

So paradox aber auch das System der Idealisten scheinen, so sehr es allen Erfahrungen in unsern innersten Gefühl beym ersten Anschein widersprechen, und auffallen mag:

mag: so denke ich doch die Vortheile *) die man sich davon versprechen kann, verdienen, daß

*) In dem 61sten Stück der so beliebten Gothaischen gelehrten Zeitung des vorigen Jahrgangs sind diese Vortheile bezweifelt worden. Obgleich in dem Text selbst dieser sowohl, als der vorigen Auflage von diesen Vortheilen einige Meldung geschieht, so säume ich nicht, solche deutlicher und näher zu entwickeln. Ich wähle zu diesem Ende die eigenen Worte des Herrn Recensenten, um solchen meine Antwort und Gegenerinnerung beyzufügen.

„Recensent glaubt also, so vortreflich, sinn„reich, und tiefsinnig dieses dem Verfasser „allein eigene idealistische System abgefaßt ist, „daß doch der Grund des materialistischen Sy„stems dadurch noch nicht untergraben wor„den: und daß, obgleich zugegeben werden „kann, daß sich bey veränderten Organisa„tionen auch die Form der Materie nach der „Beschaffenheit der Receptivität des Sub„jekts ändere, doch in Ansehung unserer ge„genwärtigen Erkenntnis und Einsicht in die „Beschaffenheit der Dinge dadurch nichts „wesentliches geändert werde. Denn ich mag „einen Gegenstand als Erscheinung, oder als „etwas

daß ein Denker den Versuch wage, es näher zu prüfen, und zu untersuchen. Ich bekens

„etwas wirkliches betrachten, so bleiben die „Verhältnisse, wie sie sind, Ursache und „Wirkung, Grund und Folge bleiben dieselben, wie dies der Verfasser auch selbst behauptet. Ich substituire bloß statt des wirklichen Erscheinung.“

Ich läugne auf keine Art, daß diese Untersuchungen auf die meisten Wissenschaften und übrigen Arten unserer Erkenntniß, so wie auf das Betragen der Menschen in ihrem Leben, und bürgerlichen Verhältnissen entweder gar keinen, oder sehr entfernten Einfluß haben. Ich habe dies sogar an mehr als einem Ort selbst eingestanden. In der Physik, Chemie, Arzneywissenschaft, in der Handlung, Oekonomie, Legislation und Politik bleibt ganz gewiß alles, wie vor dem: es ist eben soviel, als ob dieser Schein reell wäre. Aber bey andern Untersuchungen, die uns nicht minder nothwendig sind, in der Logik, Metaphysik, Moral, können wir gewahr werden, daß diese Untersuchungen von einem sehr erheblichen Nutzen sind. Ohne sie sind wir nicht im Stand eine Menge von Meynungen, die auf die öffentliche sowohl, als

bekenne gern, es ist nicht für alle Menschen: aber diese beruhigen sich sodann mit den Grün-

Privatruhe den größten Einfluß haben, gehörig zu prüfen. Man kennt den sehr quälenden Streit über die Gewißheit unserer Erkenntniß, über die Täuschung der Sinne, über die Relativität der Ideen. Sollte es nicht der Mühe werth seyn, zu bestimmen, in wie fern diese Erkenntniß gewiß ist; in wie fern uns die Sinne täuschen; was an unseren Begriffen relativ, oder reell ist? Hängt nicht davon alle unsere endliche Beruhigung ab? Haben nicht manche Zweifler diese Zweifelsucht sogar auf die Grundsätze der Moral ausgedehnt? Welches System ist geschickter, diese quälende Unruhe und Ungewißheit zu vermindern? Wo werden die Grenzen unsers Wissens, über deren Bestimmung sich der menschliche Verstand in so mancherley Hypothesen so gewaltig verirrt, richtiger bestimmt? Soll es für die Sittenlehre, und unser moralisches Verhalten ganz ohne Nutzen seyn, daß wir dadurch am meisten in Stand gesetzt werden, die so sehr um sich greifende Lehre des Materialismus von Grund aus zu zernichten? Wir wissen, welche grundlose Systeme ältere und neuere theosophische Schwärmer auf das Daseyn, und das ursprüng-

Gründen der Religion. Diese leistet Ihnen diesen wesentlichen, so wenig erkannten Dienst,

ursprüngliche Verderben der Materie gegründet; wie sehr sich diese Irrthümer selbst der Religion bemächtigt, den Muth, und das Vertrauen der Menschen niedergeschlagen, und diese zu den zweckwidrigsten Handlungen verleitet haben. Wie kann ich diese Schwärmer kürzer, und richtiger widerlegen, sie von dem Ungrund ihres Vorgebens überführen, als wenn ich das, worauf sich ihr ganzes Gebäude gründet, wenn ich das Daseyn dieser Materie läugne? Werden sie nicht um diese Lücke zu füllen, genöthiget, andere vernünftigere Erklärungsarten zu suchen? Um wie viel leichter nähern wir uns sodann der Wahrheit, wenn solche allgemeine, uralte, sehr praktische Irrthümer auf diese Art ihre Macht, und Einfluß verliehren? Wie viel muß nicht die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele, von einem Reich der Geister gewinnen, wenn die Materie so wenig ist, wenn die Geister alles sind? — Ich denke, diese Vortheile sind groß, und ich kann mir nicht vorstellen, wie sie einem so scharfsinnigen Recensenten so ganz entgehen, und unbemerkt bleiben konnten. Einem solchen Mann konnte doch unmöglich un-

Dienst, daß sie der Schwäche des größeren Haufens zu Hülfe kommt, daß sie über den-

selbi-

bekannt seyn, daß der größte Theil unserer tiefsinnigsten wissenschaftlichen Entdeckungen ganz unnöthig und überflüßig wäre, wenn in Beurtheilung ihres Werths ihre unmittelbaren Vortheile das einzige Augenmerk wären. Was würde sodann aus so vielen metaphysischen, kritischen, antiquarischen, historischen, und philosophischen Untersuchungen? — Selbst Newtons Theorie von den Farben, wozu ist sie gut, wenn wir sie nach diesem Maasstab beurtheilen? Was kann es uns nutzen, ob sich die Erde, oder die Sonne bewegt! So lang unsere Schulen über diese Gegenstände streiten, so lang alle Compendien voll von diesen Fragen sind, so lang die Auflösung dieser und ähnlicher Aufgaben die größten Köpfe aller Zeiten beschäftiget, so lang denke ich, sollte eine neue, und weitere Untersuchung und Prüfung nicht unter die überflüssigen gerechnet werden. Selbst in unseren Tagen sind durch die Mendelsohn- und Jakobische Streitigkeiten alle diese Gegenstände neuerdings zur Sprache gekommen. Dieser ganze Streit gründet sich auf diese Ideen, und kann nur aus diesen oder ähnlichen Begriffen entschieden werden.

selbigen Gegenstand vielen Menschen Grün- de darbietet, die ihren Fähigkeiten so wie ihrem

den. Auch die Vorschritte der Kantischen Philosophie scheinen mir zu beweisen, daß es in unsern Zeiten auf keine Art an Menschen mangle, welchen Untersuchungen dieser Art werth und willkommen sind, welche das Bedürfniß darnach fühlen. Meine Begriffe scheinen mir mit den Ideen dieser Philosophie ganz von derselbigen Art zu seyn, so verschieden auch meine Methode ist, diesen Gegenstand zu behandlen. Ich habe diese Ideen den Kantischen Schriften so wenig abgeborgt, daß ich aufrichtig versichern kann, daß ich diese Schriften zur Zeit, wo ich dieses System entworfen, weder gesehen noch gekannt habe. Ich wurde durch den im Jahr 1780. erfolgten Hintritt meiner Frau auf diese Gedanken gebracht. Ich hatte sie sehr geliebt, und ich war nach meiner dortmaligen Ueberzeugung noch ein sehr eifriger Materialist; aber der Gedanke mich ewig von ihr getrennt zu sehen, hatte mich so sehr beunruhigt, daß ich von diesem Augenblick an auf beruhigendere Vernunftgründe für die Unsterblichkeit unserer Seele dachte. Ich dachte so lang, bis endlich noch in eben diesem Jahr dieses System zur Welt kam.

ihrem ganzen Fassungsvermögen angemessen sind. Der Denker erkennt dieses Verdienst der Offenbarung mit Dank: denn auch er hat seine Schwächen, so wie der Verstand des größten Weisen seine Schranken hat, wodurch

Die eheliche Liebe war also die eigentliche Erfinderinn dieses Systems, und ich mußte eine sehr geliebtee Frau verliehren, um auf diese Gedanken zu verfallen. — Ich gestehe also sehr gern ein, für den größten Theil der Menschen haben diese Untersuchungen gar keinen Werth: aber für jene, welche auf die ersten Grundsätze unsers Wissens, auf die Entstehungsgründe aller Dinge zurückgehen wollen, die ihr Amt oder Beruf auffordert, gewisse Streitigkeiten zu prüfen ꝛc. für alle diese, welche sich mit Untersuchung solcher Wahrheiten beschäftigen, welche über das Gebiet der Sinne hinaus sind, welche auf die Zukunft Bezug haben, können Systeme dieser Art erheblich, nutzbar, und sogar von Wichtigkeit seyn. Die Fälle, wo dieser Nutzen einleuchtend ist, wo solche Betrachtungen nothwendig wären, sind in dem Text selbst enthalten. Um also überflüßige Wiederholungen zu vermeiden, verweise ich den Leser auf alle dahin abzweckende Stellen.

wodurch seine Aussichten begränzt werden. Aber eben dieses macht, daß er sich selbst kraft der Religion berechtigt glaubt, seine Kräfte so weit zu nützen, als sie ihm zureichen, ohne darum ihren hohen Werth in Rücksicht auf andere so wie auf sich selbst zu bezweiflen. Er fühlt sich berechtigt, seinen Vernunftbegriffen sowohl, als jenen der Religion den Grad von Gewißheit und Ueberzeugung zu geben, den seine Kräfte erlauben; er fühlt sich sogar verbunden, sich nicht bey einseitigen Beweisen zu beruhigen. Er, dem mehr gegeben ist, kennt die Pflicht, die kein schwächerer haben kann, die Gründe beyder Theile zu vergleichen, eine Vereinigung zu versuchen, und sich eben dadurch den höchsten Grad von Gewißheit zu verschaffen. Für ihn hat diese Untersuchung noch weitere Vortheile: sie dient ihm, den Stolz und den Vorwitz des Menschen zu demüthigen, ihn auf das, was ihm näher liegt,

aufmerksamer zu machen, zum thätigen Leben aufzumuntern, und von Spekulationsgeist, von Träumen und Verirrungen zurück zu halten; sie dient ihm, den Menschen zu zeigen, was sie nicht wissen, was sie in diesem Leben auf keine Art jemals erfahren werden; sie dient ihm, manches ungereimte und willkührliche unserer Lieblingssysteme aufzudecken, Menschen vor Irrwegen zu warnen, die Herrlichkeit Gottes und seiner Werke auf eine neue eigene unwiderlegliche Art vor Augen zu legen, die Menschen bis an die Gränze alles menschlichen Wissens zu führen, und ihnen begreiflich zu machen, daß sie, die sich auf ihre Vernunft so vieles zu gut thun, manches unbegreifliche ohne Ursach verlachen, daß vielleicht sogar gewisse Unmöglichkeiten sehr mögliche Dinge seyen; sie dient ihm also eher, die Offenbarung zu bestärken, ihre Nothwendigkeiten fühlbarer

und

und anschaulicher zu machen, als solche zu entkräften.

Die ernsthaftere Betrachtung dieser Vortheile hat bey mir den Gedanken erweckt, diese Untersuchung zu unternehmen. Aber, wer jemals über den Idealismus gedacht, oder idealistische Schriften gelesen hat, der muß auch mit mir die Schwierigkeiten fühlen, sich über diesen Gegenstand seinen Lesern verständlich und begreiflich zu machen, wie schwer es halte, mit Menschen von und über Gegenstände zu sprechen, für welche unsere Sprachen keine Worte haben, wo diese Sprachen vielmehr auf das Gegentheil lauten, wo sie folglich verwirren und Misverstand verursachen, wo die Eindrücke der Sinne uns von unsern ersten Jahren an das Gegentheil versichern, alle unsere abstracten Begriffe, Verstand, Logik und Vernunft darauf gebaut sind, wo unser ganzes Gedankensystem selbst unser innerstes Be-

wußtseyn im Grund erschüttert werden, wo alle unsere Gedanken, Empfindungen, Urtheile, Wissenschaften, ja sogar unsre ersten Grundsätze als zweifelhaft erscheinen, wo es Raserey scheint, das Gegentheil gegen eine ganze Welt, gegen sein inneres und äusseres Gefühl zu behaupten.

Und doch, sind einmal gewisse Voraussetzungen, gewisse schwer zu läugnende Grundsätze und Erfahrungen eingestanden, so wird es schwer halten, sich der Folgen, welche ich daraus ziehen werde, mit Grund zu erwehren. Es mag seyn, daß sich das ganze innere Gefühl dagegen empört: aber dieses sich dagegen empörende Gefühl kann nichts weiter beweisen, als daß unsere vorige Art zu denken zu sehr mit unserer Natur auf das innigste vereiniget sey, als daß man hoffen, oder glauben könnte, daß gegenwärtiger Vortrag viele Bekenner oder Vertheidiger erhalten sollte. Es beweißt, daß wir nicht

streng

streng genug schließen, daß wir keinen Schluß bis auf seine letzten Schlüsse verfolgen, daß wir unsere Vordersätze schon vergessen haben, wo die Anwendung zu machen wäre. — Wer kann sich darüber verwundern; die Täuschung der Sinne ist zu groß, der Unterschied und die Nuancen sind zu fein, die Verwirrnng zu möglich, als daß man sich von vielen die Anstrengung versprechen könnte, welche so nöthig ist, um den wahren und eigenen Sinn dieses Vortrags zu fassen. Ich sehe dies vorher, ich bin davon zum Voraus lebhaft überzeugt, ich kenne sogar die Einwürfe, die dagegen zu machen sind; und ich gestehe, daß ich bey manchen derselben die Widerlegung besser fühle, als ich sie vortragen und deutlich entwickeln kann. Ich möchte sagen, es sey ein eigner Sinn nothwendig, um dieses System gehörig zu verstehn; und wem dieser fehlt, wer sich nicht selbst die Auflösung machen kann, dem sey

alle

alle Erklärung eben so viel, als keine, weil uns jede Sprache zu sehr verläßt, (denn ihre Erfinder waren keine Idealisten) weil die uns so geläufigen, so unendlich mal wiederholten Urtheil der Sinne sich zu häufig auch dort hinein mischen, wo wir sie am wenigsten vermuthen. Ich weiß nicht minder, daß unter der sinnreichen Feder eines Witzlings und Schöngeists nichts so lächerlich könne dargestellt werden, als eben dieses System der Idealisten. Zum Theil ist dieses schon öfter auf eine sehr plumpe Art geschehen. Man kennt den triumphirenden Einfall so vieler Lehrer, die Idealisten durch Stockstreiche zurecht zu führen; und wie viele sind, die nicht glauben, daß dieser Beweis unwiderleglich sey? Ich sehe noch weiter sehr deutlich ein, daß es thöricht seyn würde, wenn Menschen im gemeinen Leben die Sprache der Idealisten sprechen, oder gar vollends darnach handeln wollten. Solche Lehren

sind

sind nur für solche, welche sich den höchsten Betrachtungen der Natur widmen, welche bis an die Gränze des menschlichen Wissens vorzurücken gedenken. Die Mathematik, Physik, Metaphysik und Moral haben jede ihre eigene Sprache, ihre eigenen Begriffe; sobald die Sprache und Begriffe der einen in die andere dieser Wissenschaften verpflanzt werden, so entsteht Verwirrung, Undeutlichkeit, Irrthum. Die Mathematischen Begriffe dienen hierüber in der Metaphysik zum redenden Beweis: mehr als eine Verwirrung ist aus dieser Vermischung entstanden; wenn ich als Naturforscher, der die Erfahrungen der Sinne bey seinen Untersuchungen als ausgemacht ohne Folgen für seine Wissenschaft voraussetzen kann, die Natur des Feuers erkläre, so erkenne ich das Feuer als ein wirkliches Ding, ich betrachte es nicht als Erscheinung. Es würde also thöricht seyn, die Sprache der Idealisten zu führen,

um

um alle nähere Erklärungen zu vermeiden. Ich kann als Arzt nicht sagen, die Krankheit sey eine Erscheinung, folglich sey alle Arzney sammt aller Hülfe eine überflüßige Anstalt; denn, wenn sie gleich Erscheinung ist, so erfahren wir doch, daß es möglich seye, eine unangenehme Erscheinung durch eine angenehmere zu heben. Die idealistische Sprache in dem Mund eines Arztes würde also eben so toll lauten, als wenn ich aus der sehr wahren idealistischen Voraussetzung von der Richtigkeit und Illusion der Farben folgern wollte, alle Färberkünste und Malerey seyen unnütze, eitle Beschäftigungen der Menschen. — Ich möchte sagen, der Idealismus sey die Ontologie der Physik. Der Physiker nimmt die Sachen, welche der Idealist bezweifelt und zu andern Endzwecken noch weiter untersucht, schon als ausgemacht an; auf diese Voraussetzungen baut er, und zieht seine Folgen und Syste-

me

me daraus, die sich auf sinnliche Erscheinungen und Erfahrungen gründen, und so lang wahr sind, als wir Sinne und diese empfindende Natur haben. Er bekümmert sich wenig um die letzten Grundursachen aller Dinge; diese liegen ausser seinem Gebiet. Er erforscht die nächste, unmittelbare und sinnliche Ursache. Aber der Metaphysiker und Idealist gehen weiter; diese sagen: diese Schlüße und Erklärungen des Physikers sind wahr für uns, welche diesen Sinnenbau, diese Receptivität haben: sie sind es aber nur für uns, und selbst für uns, nur so lang und in so fern, als wir diesen Sinnenbau haben, sie sind also das Innère der Sache nicht. Hiedurch leistet jeder von beyden der menschlichen Vernunft den großen und unerkannten Dienst, *) daß er alle Irr-

*) Dies sowohl als die gleich darauf folgende Stelle mag zur weitern Bestättigung meiner oben angeführten Anmerkung dienen. Da diese Stellen

Irrthümer aufdeckt und bestreitet, die sich auf den Satz gründen, daß unsere sinnliche Erkenntnis das Innere der Sache selbst seye. Diesen Irrthümern, welche bey so vielen Theilen unserer Erkenntniß zum Grund liegen, welche andere weitere falsche Schlüße veranlassen, und uns in Erforschung so vieler Wahrheiten hindern, will er vorbeugen: er will nicht gestatten, daß man verschiedenen Ursachen einerley Folge, verschiedenen Folgen einerley Ursache zuschreibe. Wenn er mit diesen Untersuchungen zu Ende ist, dann kehrt er wieder zurück in das Gebiet der Sinne, deren Werth er nun erforscht hat; er findet sodann, daß es ihm zu seiner Glückseligkeit hier unten nöthig sey, so zu handlen, als ob keine Täuschung,

als

Stellen schon in der ersten Ausgabe enthalten waren, so wundere ich mich sehr, daß sie der Aufmerksamkeit des Gothaischen Herrn Recensenten entgangen sind.

als ob alles reel wäre, er spricht und handelt sodann, wie jeder andere seiner Art. Nur alsdann nimmt der Idealist seine Grundsätze wieder zu Hülfe, wenn er auf Schwierigkeiten stößt, welche über das Gebiet der Sinne sind; wenn er Widersprüche gewahr wird, die auf keine andere Art zu heben sind; als z. B. wenn die Unfehlbarkeit seiner Sinne bezweifelt wird; wenn die Unmöglichkeit auf beyden Seiten einleuchtend ist, und folglich ein drittes vermuthet werden muß; wenn er über Verhältnisse und Lagen z. B. den Zustand der Seele nach dem Tod urtheilen soll, wo ihm das Urtheil der Sinne gänzlich unbrauchbar ist; wenn er das Innere der Kräfte näher untersuchen und bestimmen will, in wie fern diese Eigenschaft und Aeusserung der Kraft einem gegebnen Dinge unter jeder, oder nur unter die-

ser bestimmten Lage und Form wesentlich sey; wenn die Rede über Wesen höherer Art, oder über die Grundursachen der Dinge ist; wenn er aufgefordert wird, sophistische, oder epikureische Grundsätze zu bestreiten, den Werth der sinnlichen Güter herabzusetzen, den Vorzug der intellektuellen Vergnügungen vor jenen der Sinne zu beweisen, wenn er z. B. theosophische Systeme widerlegen soll, die auf die Wirklichkeit und Verderbnis der Materie ihre ganze Lehre gründen und daraus den Ursprung des Uebels sammt allen sittlichen Verderben ableiten; wenn er die Immaterialität der geistigen Kräfte, und aus solcher die Unsterblichkeit der Seele beweisen soll. Hier und in ähnlichen Fällen spricht der Idealist als solcher, und enthält sich bey seinen Untersuchungen, so viel er kann, aller phy-

physischen Ausdrücke auf die nämliche Art, als es dem Physiker geziemt, bey seinen physischen Untersuchungen sich innerhalb seiner Gränzen zu halten, und die Sprache des Idealisten zu vermeiden.

Der reine Idealismus ist ein Kind des vorigen Jahrhunderts, eine Geburt der Kartesianischen und vorzüglich der Leibnitzischen Schule. Zwar hatten Heraklitus, die Eleatiker, die Zyrenaiker, die Pyrrhonisten und andere beynahe ähnliche Grundsätze; sie erkannten alle, daß die Gegenstände das nicht seyen, was sie uns scheinen: sie schloßen daher auf die Relativität der Ideen, und die Trüglichkeit der Sinne. Aber weiter bis zur gänzlichen Verläugnung der Materie giengen sie nicht; und das konnten sie auch nicht. — Sie, denen Reine und Körperlichkeit eine ganz ungedenkbare Sache war, sie, die sich selbst die Gottheit als körperlich

dachten, und nur im Gegensatz mit der grö-
bern Materie und körperlich. Alles blieb
hiemit innerhalb den Gränzen des Skepti-
zismus. Und eben dieser Skeptizismus, den
man sich vom Idealismus unzertrennlich vor-
stellt, giebt den Gegnern der Idealisten Ge-
legenheit, ihre Lehre als gefährlich zu ver-
schreyen. Zwar gestehe ich, daß durch den
Idealismus unser Gedankensystem so ziem-
lich erschüttert werde; ich gestehe weiter ein,
daß noch kein idealistisches System den lo-
gischen Gebrauch und die Anwendung auf
die Gewißheit unserer Begriffe und Urtheile
gemacht hat. Aber immer sind es sodann
Fehler der Personen, die sich dazu bekennen,
keine Fehler des Systems. Das System,
wie ich es hier vortrage, geht zwar mit al-
len idealistischen Systemen von denselbigen
Thatsachen und Voraussetzungen aus: aber
es entfernt und theilt sich in den Folgen, die
ich weiter hinausziehe; es wird die verschie-
dene

dene Gattungen und Arten von Wahrheiten auseinander setzen; es wird beweisen, daß uns unsere Sinne, ob sie uns gleich nicht in das Innere der Sache selbst führen, doch nicht hintergehen; es wird Grundsätze namhaft machen, die selbst in dieser Täuschung einen sehr hohen Grad der Gewißheit haben; es wird die Verbindung unserer abgeleiteten Wissenschaften mit den ersten Grundsätzeu unserer Erkenntniß zeigen. Die Sittenlehre und die Gründe unsers Rechtverhaltens sollen dabey nichts verlieren; sie werden vielleicht einen Zuwachs von Gewißheit erhalten.

In dieser Zuversicht wage ich es diese Gedanken vorzutragen, mich über Gegenstände zu erklären, die so sehr im Dunklen liegen, daß wir sie kaum durch unsere reinste Vernunft mehr als vermuthen. Ich will es versuchen, ob ich Stärke genug habe, mich von dieser Täuschung loszureissen, mich

auf einige Zeit von meinem Körper und Sinnen zu trennen, in eine ganz verschiedene Welt hinein zu denken, und auf diese Art zu verklären. Ich thue, soviel ich kann, und ich tröste mich mit dem Ausspruch des Dichters

In magnis jam voluisse sat est.

Nach dem Sinn **der Scholastiker ist nichts in dem Verstand, was nicht vorher in den Sinnen war.** Nach Loke giebt es keine angebohrne Begriffe; und nach der Meinung eines Descartes und Leibnitz, liegen zwar alle Begriffe, insofern sie allgemein und unbestimmt sind, schon in jeder Seele, sie können nicht erst durch die Sinnen hineingebracht werden: aber doch die Einschränkung; die nähere Bestimmung, das Individuelle dieser Ideen, das, was sie erweckt und entwickelt, hängt von der Lage unsers Körpers in der Welt ab, von den Eindrücken, die solcher erhält. Alle die-

diese so verschiedene Systeme so verschiedener Schulen vereinigen sich am Ende in dem Hauptsatz, daß es insofern **keine angebohrne Ideen gebe**, als man unter solchen **wirkliche, bestimmte, individuelle, der Seele allzeit gegenwärtige, schon mit ihrem Körper auf die Welt gebrachte Begriffe versteht.** Ich kann also diesen Satz, daß es keine angebohrne Ideen gebe, als einen von den wichtigsten Schulen anerkannten ausgemachten Grundsatz annehmen; davon ausgehen, und aus solchen meine Folgerungen ziehen.

Aber woher wissen wir denn, fragen vielleicht einige meiner Leser, daß dieser Satz, von welchem ich hier ausgehe, so ausgemacht seye, wenn alles menschliche Wissen so ungewiß, eine Täuschung der Sinne ist? Wie kann das ganze folgende System auf einen so schwankenden Grundsatz gebaut werden? Woher wissen wir, wenn alles so

trüglich ist, daß dieses System und dieses System ganz allein unter den tausend übrigen das wahre sey? Wo sind bey dieser so allgemeinen Ungewißheit die zuverläßigen Kriteria um seine Wahrheit zu prüfen? — Dieser Zweifel ist sehr natürlich und gerecht, und ich verspreche unten, wo der eigentliche Ort dazu ist, eine vollständige Beantwortung. Aber hier muß man mir dermalen erlauben, mich auf Grundsätze zu berufen, die jeder Gegner, jeder Nicht-Idealist annimmt. Man muß mir erlauben, mich an seine Begriffe zu schließen, und von solchen auszugehn. Diese Forderung ist um so billiger, als meine Leser diese Sätze dermal noch als wahr erkennen. Kraft dessen bediene ich mich mit ihnen desselbigen Rechts. Auch ich nehme sie mit ihnen bis auf nähere Beweise, als wahr an. Es ist ihre Sprache, die ich spreche; es sind ihre Grundsätze, die ich anführe; ich rede diese Sprache,

che, und ich führe diese Grundsätze, um sie dahin zu bringen, wo ich sie erwarte. Aus ihren Prämissen folgere ich, aus diesen ihren Prämissen beweise ich, daß meine Leser mit diesen Vordersätzen, welche sie bisher gehabt, welche sie noch haben, wenn sie anders konsequent denken und schliessen wollen, auf meine folgende Schlüße von selbst verfallen müssen.

Wenn nun also den Menschen keine Begriffe angebohren sind, so bleibt nichts übrig, als geradehin ohne Ausnahme zu behaupten, daß er sie sämmtlich späterhin erworben habe. Es mögen nun mehrere oder nur eine einzige dieser Erwerbungsarten möglich seyn, so lehrt uns in jedem dieser Fälle die unleugbarste Erfahrung, daß wir Menschen unsere ersten Begriffe durch keinen andern Weg, als vermittelst unserer Sinne erhalten: sie richten sich vollkommen nach dem Maas dieser Sinne selbst, diese Begriffe

werden um so richtiger, vollständiger, mehr oder weniger, besser, oder mangelhafter seyn, als unsere Sinne selbst weniger, oder mehr besser, oder schlechter sind. Die Begriffe eines Menschen, der von Geburt aus blind oder taub, oder beydes zugleich wäre, müßten äusserst unvollkommen, eingeschränkt, oder beynah gar keine seyn. — So wenig sich diese Erfahrung läugnen läßt, so werde ich doch einen neuen Einwurf gewahr, der früher erscheint als der Ort dazu ist: also giebt es Sinne, könnten meine Leser aufruffen und fragen; und wenn es Sinne giebt, so giebt es eine Materie, denn die Sinne selbst sind Materie. Wie ist es also möglich, aus solchen Vordersätzen das Daseyn einer Materie zu leugnen.

Ich antworte nur so viel, als ich dermalen ausführen kann. Jeder Theil der Welt hat in diesem Zusammenhang andere Welttheile, welche ihm die nächsten sind,

welche

welche unmittelbar in ihm wirken, durch welche er die Einwirkungen anderer entfernterer Welttheile erhält. Nach dem System der Idealisten sind alle Sinne nichts weiter, als eben diese Welttheile, deren Einwirkungen unmittelbar geschehen, vermittelst welcher die Einwirkungen aller entfernten Welttheile zu Stand gebracht werden. Selbst in dem physischen System haben unsere gröbere Sinne keine andere Verrichtung. In dieser Bedeutung hat also, wenn wir wollen, selbst nach dem idealistischen Systeme jedes Wesen seine Sinne, seinen Körper; und wenn der Idealist behauptet, daß in uns alle Veränderungen durch die Sinne geschehen, so will er damit sagen, daß in uns keine Veränderung ohne Einwirkung äusserer nächster, und unmittelbarer Gegenstände könne hervorgebracht werden, daß diese Einwirkung von einigen Theilen der Welt unmittelbar von andern entferntern mittelbar durch diese

erste-

erstere, die er Sinne nennt, bewirkt werde. Der Idealist, indem er annimmt, daß wir alle unsere Begriffe durch Einwirkung erhalten, kann also gar wohl von Sinnen sprechen. Diese Media der Einwirkung können sehr verschieden seyn, und nach der Receptivität des Wesens, auf welches sie wirken, von diesem sehr verschiedentlich vorgestellt werden. Wir Menschen stellen uns solche kraft der uns eigenen Receptivität, als Augen, Ohren ꝛc. vor, und nur diese allein benennen wir mit dem Namen der Sinne, alle übrigen Mittel der Einwirkung bey andern Wesen gehen wir gänzlich vorbey, weil wir sie weniger, oder gar nicht gewahr werden. Dem Idealisten heissen also Sinne, Organisation, organisirter Körper soviel als die Lage, welche jedes Wesen in der Welt hat, durch welche unsere gegenwärtige Vorstellungsart hervorgebracht wird: sie sind also im Grund diese unsere innere

nere Receptivität selbst, die eine Folge dieser Lage ist. Sinne heissen ihm soviel, als Medium, durch welches alle Einwirkung geschieht. Der Idealist läugnet also auf keine Art die Wirklichkeit der Sinne; nur giebt er diesem Wort diejenige Bedeutung, welche auf alle mögliche Arten der Einwirkung paßt, die aus dem Grund und dem Wesen der Sache selbst hergenommen ist. Nach dieser Erklärung ist es also falsch, daß die Wirklichkeit der Sinne die Wirklichkeit der Materie beweisen soll.

Wir erhalten also selbst nach dem idealistischen System alle unsere Ideen und Begriffe vermittelst der Sinne. Diese Begriffe sind nach ihrem ersten Ursprung bloße Empfindungen; allgemeine und abgezogene Begriffe entstehen erst aus wiederholten Empfindungen; sie sind die Vorstellung ein und derselbigen Eigenschaft, insofern sie an mehreren Gegenständen bemerkt wird; wir

denken

denken uns unter jedem abstracten Begriff alle Individua, an welchen wir diese Eigenschaft bemerkt haben. Die dermaligen Schranken unsrer Erkänntnißkraft nöthigen uns, alle diese an so vielen Wesen sichtbare Eigenschaften in ein einziges allgemeines Bild zusammenzufassen, um nicht alle einzelne Individua zu nennen und zu wiederholen; sie sind jedem Menschen im gemeinen Leben das, was dem Mathematiker die algebraische Formeln sind. Abstracte Begriffe sind Vorstellungen einer scheinbaren Aehnlichkeit, Verdunklung und Absonderung aller Individualität und Verschiedenheit: sie können ohne vorhergehende Empfindungen der Individuen von welchen sie abgesondert werden, folglich ohne einen vorhergehenden Gebrauch der Sinne nie gedacht, bey gar keinen Menschen gedacht werden. Unser ganzer Verstand und Vernunft, alle unsere höhere Kenntniß gründet sich also ebenfalls auf die Empfindungen,

auf

auf den Gebrauch der Sinne. Ohne diesen Gebrauch ist kein Verstand, keine Vernunft möglich; die Empfindungen und die Sinne sind die Vorrathskammer, aus welcher der Verstand schöpft; diese liefern ihm alle rohe Materialien, welche sein Fleis noch weiter bearbeiten soll. Kurz! es kann nichts in dem Verstand seyn, was nicht vorher in den Sinnen war. —

Die so eben vorgetragene Sätze scheinen mir von der Art zu seyn, daß sie von keinem Menschen, der mit philosophischen Gegenständen bekannt ist, angefochten, oder widersprochen werden, wenn anderst dieser Widerspruch einigen Grund für sich haben soll. Da ich auf sie allein bauen, und den Grund meines Systems legen werde, um daraus meine weitere Schlüße mit aller logischen Genauigkeit zu ziehen: so kann ich nicht einsehen, wie dieses System den Namen einer Hypothese, die kraft ihrer Natur

nur sich auf willkührliche, unerwiesene bedingte Sätze und Voraussetzungen gründet, verdienen soll.

Vorausgesetzt also, daß diese Sätze jedem andern so wahr und gewiß seyn, als sie es mir sind, so schließe ich auf folgende Art:

Wenn wir keinen einzigen angebohrnen Begriff haben; wenn wir alle unsere dermaligen Begriffe blos allein durch die uns bekannten fünf Sinne erhalten; wenn diese fünf Sinne einer Vermehrung und Verminderung, einer Erhöhung und Erniedrigung fähig sind; wenn noch anbei eine allgemeine unleugbare Erfahrung zeigt, daß mit jeder Veränderung und Modifikation der Sinne sich unsere Vorstellung von der Welt und ihren Theilen verändert; wenn sich diese Vorstellung durchaus auf das genaueste nach dieser Modifikation der Sinne richtet und verändert; wenn uns die Welt, sammt ihren

Theilen

Theilen nothwendig ganz anders erscheinen müßte, sobald der Bau unserer Augen von unsern gegenwärtigen verschieden, sobald dieser Bau z. B. mikroscopisch wäre; wenn ein Bewohner des Monds, des Merkurius, oder Uranus ganz andere Sinne, folglich von allen Gegenständen ganz andere Vorstellungen haben muß; wenn sodann mit der Abänderung dieser Empfindungen sich auch die abstracten Begriffe, alles, was sich darauf gründet, Verstand und Vernunft nach Abänderung seines Grunds verändern muß; — wenn, sage ich, diese Vordersätze ausgemacht und wahr sind: so frage und fordere ich jeden auf, welcher jemalen über ähnliche Gegenstände gedacht hat, hier still zu halten und sich selbst zu fragen, welche für jeden, der schließen kann, die Folgen dieser Vordersätze seyn müßten. — Kann die Erde, kann die Welt, kann jedes einzelne Ding das in sich selbst seyn, wofür es

uns erscheint? Und wenn diese Dinge das nicht sind, was ist unsere ganze Erkenntniß mehr als relativ? Warum suchen und vermuthen wir sodann unsere Begriffe, unsere Vorstellungsart, wo sie nicht sind, bey Wesen von ganz verschiedener Empfänglichkeit und Art? — Mir scheinen folgende Schlüsse eine nothwendige logische Folge meiner obigen Voraussetzungen zu seyn. Ich folgere und schließe also daraus: daß diese Erde sowohl, als alle übrigen Theile der Welt an und für sich nicht seyen, was sie uns erscheinen; daß aber mit dem allen unser meistes Wissen auf diese Voraussetzung gebaut, und insofern irrig sey; daß alle unsere darauf gebauten Begriffe und Erfahrungen auf keine Art in das Innere der Sache führen; daß eben daher das unauflösliche der meisten dahin einschlagenden Aufgaben

gaben komme; *) daß es also der Philosophien so viele und mancherley gebe, als

*) Um sich von der Wahrheit dieser meiner Behauptung zu überzeugen, bitte ich den geneigten Leser, über die Frage von dem leeren oder vollen Raum zu denken. Er mag sich zu einer, oder der andern dieser Meinungen entschließen, so muß er finden, daß sich auf beyden Seiten unauflösliche Schwierigkeiten zeigen. Will ich z. B. annehmen, daß in der Welt kein leerer Raum, daß alles voll seye, so ist die Bewegung oder die Veränderung des Orts schlechterdings unmöglich: denn wo soll sich ein Wesen der Natur hinbewegen, wenn kein Ort frey steht, den es behaupten könnte, sobald es seine erstere Stelle verläßt? Die Bewegung muß sodann etwas anders seyn, als sie uns erscheint. Giebt es im Gegentheil einen leeren Raum, so sind die Schwierigkeiten nicht geringer. Da es in der Welt ausser Substanzen und Accidentien keine Mittelwesen giebt, so müßte der leere Raum eins von den beyden seyn. Nun ist aber der leere Raum nichts; er kann also unmöglich eine Substanz oder ein wirkendes Wesen seyn, das Veränderungen hervorbringt. Ein durchaus negatives Wesen kann unmöglich reelle Eigenschaf-

als verschiedentlich organisirte Wesen zur Wirklichkeit gelangen; daß die uns bekann-

schaften, noch weniger die Wirksamkeit, und eben so wenig eine Wirklichkeit haben: nichts kann nicht wirklich seyn; die Wirklichkeit, der Inbegriffe von reellen Eigenschaften kann von einem blos verneinenden Ding nicht bejahet, sie kann nur verneint werden. Entis mere negativi nullæ sunt affectiones. Wäre aber der leere Raum ein Accidens, so müßte ja die Wirkung die Eigenschaft, die Folge einer Kraft, einer Substanz seyn. Nun wäre aber der leere Raum nichts, und zugleich eine Wirkung einer vorhandenen Kraft. Nichts, oder keine Wirkung wäre die Folge eines seiner Natur nach thätigen Wesens, einer Substanz. Dies streitet offenbar gegen den Begriff einer Kraft. Wir werden also auf beyden Seiten Schwierigkeiten gewahr, deren eine so unauflöslich als die andere ist. Sollte uns dies nicht auf den Gedanken bringen, daß keine dieser Vorstellungsarten die wahre sey? Daß es hier einen Mittelbegriff geben müsse; daß unsere Ideen von Raum, Ort und Bewegung nur Scheinbegriffe seyen, die bey uns durch eine Täuschung der Sinne hervorgebracht werden; daß wir sehr irren, in-

dem

bekannten fünf Sinne noch lange nicht die letzten, und einzigen seyen, durch welche

dem wir den Raum von den Dingen selbst unterscheiden; daß der Raum nichts seye, als diese Dinge selbst, so wie die Zeit nichts anders ist, als die Reihe von Veränderungen, die wir an den Dingen gewahr werden? Dies sey nur ein einziges der vielen Beyspiele, die ich anführen könnte. Wer über die Cohäsion, über die Natur der einfachen Dinge, über ihre wechselseitige Einwirkung, ohne Vorliebe für ein oder das andere System gedacht hat, der muß eben diese Schwierigkeiten von beyden entgegengesetzten Seiten empfunden haben. Diese hätten ihn belehren sollen, daß die Art, wie wir uns alle Gegenstände mittelst der Sinne vorstellen, auf keine Art die wahre sey, welche in das Innere der Sachen führt. In solchen zweifelhaften Fällen habe ich mir folgende Regel abgesondert: **Wo bey zwey contradictorisch entgegengesetzten Meinungen jede derselben offenbaren, unvereinbaren Widersprüchen unterworfen ist: da ist keine derselben wahr; da ist der gemeinschaftliche Grund, auf welchen beyde Meinungen beruhen, zuverläßig falsch; da muß ein anderer reellerer Ge-**

welche man sich die Welt vorstellen kann, durch welche sich uns diese inneren Kräften offenbaren; daß also dieser noch weiteren Vorstellungsarten der Welt, die von der unsrigen ganz verschieden sind, noch sehr viele nicht blos möglich, sondern wirklich und nothwendig seyen.

Ich denke, alle diese Schlüße folgen in logischer Ordnung, und sie berechtigen mich, noch weiter zu schließen:

1) Daß

sichtspunkt vermuthet und aufgesucht werden; da ist zehen gegen eins zu wetten, daß der Streit über Scheinideen ist. Es giebt also an sich weder einen leeren noch einen vollen Raum; beyde sind nur sinnliche Vorstellungsarten, unter welchen wir uns bey dieser unserer dermaligen Empfänglichkeit das Daseyn, oder Nichtseyn der wirkenden ursprünglichen Kräfte und Substanz vorstellen.

1)

Daß es uns unmöglich sey, dermalen schon in das Innere der Wesen einzudringen, die Entstehungsart der Welt und ihrer Grundtheile zu entdecken; daß wir von diesen aus den Gesetzen ihrer gleichförmigen Einwirkung nur so viel erkennen, als unsere gegenwärtige Receptivität gestattet, als wir nöthig haben, unsern physischen und moralischen Zustand zu verbessern.

Alle Untersuchungen über die ersten Grundursachen der Dinge liegen ganz ausser dem Kreis unserer Erfahrungen und Begriffe. Sie sind vorhanden; Gott ist ihr Urheber, sie offenbaren sich uns durch ihre Wirkungen kraft der uns eigenen Receptivität: dies ist alles, was wir davon mit Gewißheit erkennen. Was noch weiter darüber gesagt worden, oder noch gesagt werden kann, ist bloße Hypothese; Es beruht auf ganz willkührlichen Vor-

aussetzungen, welche im Mangel des Wahren den menschlichen Stolz und seiner gränzenlosen Wißbegierde so ungemein schmeicheln. Man durchgehe doch mit unbefangener Vernunft Satz vor Satz, alle ältere und neuere Kosmogonien; man frage bey jedem nach den dazu nöthigen Beweisen: ich bin versichert, man wird keine einzige Thatsache, keinen einzigen unleugbaren Grundsatz finden, von welchem sie ausgehen. Auf diese Art werden sie dem kalten Forscher, dessen Einbildungskraft sich weniger in das Spiel mischt, als bloße Romane oder Gedichte über den Ursprung der Welt erscheinen. Man untersuche doch ohne Vorliebe die Vordersätze des so berufenen Emanationssystems. Haben wohl die Vertheidiger dieses so sonderbaren Systems bedacht, ob es möglich sey, daß aus einer untheilbaren Gottheit Ausflüsse

flüsse geschehen? daß sie Gefahr laufen im pantheistische oder atheistische Irrthümer zu verfallen? daß diese Erklärungsart mehr eine bildliche Vorstellung, als eine befriedigende Erklärung sey? Haben sie bedacht, wie sehr alle Folgen dieses Systems gänzlich hinwegfallen, wenn der Hauptsatz von den Ausflüssen der Gottheit auf keine Art erwiesen werden kann? — Diese Erklärungssucht unerklärbarer Gegenstände hat bey so vielen Menschen so mannigfaltige Irrthümer veranlaßt. Der Idealist allein ist demüthig, er fühlt und gesteht seine Unwissenheit und Schwäche, weil er sich von der Unmöglichkeit weiterer Aufschlüße in diesem Leben überzeugt. Aber dies ist auch zugleich, was den Idealismus so vielen Menschen von einer feurigen Einbildungskraft und einem grossen Dichtungsvermögen so gehäßig macht; er reißt ganze Systeme nieder,

auf welche wir stolz waren; er erschüttert unsere ganze Erkenntniß, auf welche wir uns so viel zu gut thun; er verursacht ungeheure Lücken in der Erkenntnißkraft unserer Seele, die er nicht ausfüllt und zu diesem Ende den Dichtern überläßt: er zeigt, was wir nicht wissen, was wir in diesen Leben nie wissen werden, und wir sind so geneigt alles zu wissen, alles zu entscheiden; darum behelfen wir uns lieber mit Träumen und verkaufen sie als Wahrheit.

2)

Daß jede Empfindung bey diesem oder bey jenem, gleich, oder verschiedentlich organisirten Wesen im Grund nichts weiter seye, als die Wirkung äusserer Gegenstände, auf so und nicht anders empfängliche Wesen.

3) Daß

3)

Daß mit jeder noch so unmerkbaren Abänderung dieser Organisation auch nothwendig eine eben so wahre, ihrer Ursach proportionirte Veränderung in dem Erkenntnißvermögen der vorstellenden und empfindenden Kräfte vorgehen müsse.

Wenn dieser Satz richtig und ausgemacht ist, kann es möglich seyn, daß ein Bewohner des Saturnus mit uns einerley Begriffe über dieselbigen Gegenstände habe? Kann es möglich seyn, daß nach dem Tod, wo wir alle unsere Sinne verliehren, unsere Vorstellungsart samt unsern gegenwärtigen Begriffen noch die nämlichen seyen?

4)

Daß jeder Mensch kraft seiner natürlichen oder künstlichen, vermehrten oder verminderten, erhöhten oder geschwächten Sinne

ne

ne allzeit recht empfinde; daß keiner bey aller auch noch so großer Verschiedenheit hintergangen werde, wenn er gleich anders als alle übrige Menschen empfinde; denn er sieht die Gegenstände, wie es seine Organisation oder Receptivität leidet, und andere sehen sie ebenfallls nach der ihnen eigenen Art. Daß es also falsch sey, daß uns unsere Sinne betrügen oder hintergehen.

Es ist wahr, unsere Sinne zeigen uns das Innere der Sache nicht: aber sie zeigen uns dieses Innere auf die einzige Art, welche unsrer Empfänglichkeit entspricht. Hier ist also Uebereinstimmung, Wahrheit — kein Betrug: denn die Wirkung ist ihrer Ursache vollkommen gemäs. Dann erst würden uns unsere Sinne betrügen, wenn sie uns mehr offenbarten, als ihr Bau und die Gesetze der Einwirkung erlauben.

5) Daß

5)

Daß wir also andere nur insofern eines Mangels und Irrthums im Empfinden beschuldigen, weil wir als Parthey den Richter machen; weil wir schon als ausgemacht voraussetzen, daß unsere Art zu empfinden die einzige und wahre sey; weil ihre Art zu sehen und zu empfinden nicht die unsrige, nicht die allgemeine ist, so wie es auch ihre Organisation nicht ist; weil wir nicht bedenken, daß verschiedene Ursachen verschiedene Wirkungen hervorbringen.

6)

Daß es aber auch noch ausser uns Wesen und Kräfte gebe, die uns zwar in sich unbekannt sind, doch aber durch ihre Wirkungen erscheinen, und nach Verschiedenheit der Receptivität des empfindenden Subjekts sich verschiedentlich offenbaren. Daß also die Gegenstände ausser uns, auf keine Art unsere bloßen Gedanken seyen.

Und

Und eben dadurch ist es, wodurch sich gegenwärtiges System von andern idealistischen Systemen unterscheidet. Es giebt deren einige, welche die Wirklichkeiten aller Gegenstände ausser uns verwerfen. Beynahe führt der Idealismus, wenn er ein wenig misverstanden wird, sehr gerne auf diese Folge, und man läuft Gefahr aus einem **Pluralisten** ein **Egoist** zu werden. Aber der Fehler liegt sodann in der Schlußart; die Folge, die man zieht, enthält mehr als die Prämissen, aus welchen sie folgt. Der Idealismus entstehet und gründet sich auf den unleugbaren Vordersatz: **Mit veränderten Sinnen empfinde ich denselbigen Gegenstand auf eine andere Art.** Wenn ich nun daraus schließe: **also sind gar keine Gegenstände ausser mir:** so folgere ich zu viel; die logische Folge ist: **also ist der Gegenstand das nicht an**

sich

sich selbst, wofür er mir erscheint. Man merke sich daher ein für allemal: der Idealist bezweifelt nicht die Dinge ausser ihm, sondern blos allein die Eigenschaften, die er an ihnen gewahr wird; diese als solche, hält er für seine Gedanken; weil Wesen von verschiedenen Sinnen und Empfänglichkeit, sie verschiedentlich auf die ihnen eigne Art erkennen. Alle Wesen, deren Eigenschaften er gewahr wird, hält er für reel: aber er glaubt sich aus Mangel von Erfahrungen und Thatsachen ausser Stand, über ihre Natur etwas näheres und bestimmtes zu sagen: er weiß nur, was sie an sich nicht sind. Aber sogar die Eigenschaften dieser Dinge hält er für reel, insofern sie Wirkungen dieser Kräfte sind. Insofern diese Wirkungen durch seine eigne Kraft modificirt und zu dem werden, was

sie

sie ihm erscheinen; nur insofern sind sie ihm seine eigene Gedanken.

Indessen fühle ich die Schwierigkeit, einen Egoisten zu widerlegen, nur gar zu wohl; wo kann und soll ich mit ihm anfangen? Was kann ich mit dem Mann streiten, der meine Wirklichkeit leugnet, der mich für nichts, für seine bloße Idee hält? Alles, was ich ihm sagen kann oder will, sind seiner sonderbaren Meinung zu Folge nicht meine, sondern seine eigne Gedanken; was ich ihm sage, dies glaubt er sich selbst zu sagen. — Dies macht, daß man das Ungereimte des Egoistischen Systems besser fühlen, als sagen, oder mit Worten erklären kann. Vielleicht können doch folgende Gedanken als ein Versuch zur Widerlegung des egoistischen Systems angesehen werden.

1) Der Egoist folgert zu viel, er folgert mehr, als in den Vordersätzen

ein-

enthalten ist: er schließt, daß gar keine Gegenstände ausser ihm wirklich seyen, weil die Dinge das nicht sind, wofür sie ihm erscheinen.

2) Wenn nichts ausser mir ist, wenn ich das einzige wirkliche Wesen bin, wie kann ich mich unterscheiden, wie erhalt ich das Bewußtseyn meiner selbst? Und wenn ich dies nicht kann, woher weiß ich, daß ich bin?

3) Wenn ich das einzige Wesen bin, so giebts kein Ganzes, denn es giebt keine Theile: so giebt es keinen Zusammenhang, keine Ordnung, keine Uebereinstimmung, keinen Ort, keinen Einfluß, keine Veränderung; keine Zeit.

4) Wenn ich allein bin, so sind Wirkungen vorhanden ohne Ursach; es giebt Vorstellungen ohne einen Gegenstand: ein Bild ohne Sache, einen

abstracten Begriff ohne einzelne Dinge, wovon ich ihn abziehe.

5) Welche Bestimmung habe ich im System des Egoisten? Wozu erfahre ich dies alles, welche Pflichten, welche Gründe der Sittlichkeit kann ich haben? Warum fliehe oder suche ich, was inner mir selbst ist? Warum muß mir alles so scheinen, als ob es so wäre? Und wenn mir dies nöthig ist, um zu seyn, warum sind die Sachen nicht lieber wirklich, die mir nur in Gedanken erscheinen?

6) Endlich die Analogie. Ich glaube Wesen ausser mir zu sehen: diese scheinen mir gebaut, wie ich es bin; sie scheinen mir zu handeln und zu denken, gerade so, wie ich handle, oder denke: durch eben diese Handlungen schließe ich auf meine Wirklichkeit. Warum soll ich andern bey dieser an-

schei-

scheinenden Aehnlichkeit der Wirkungen die Aehnlichkeit der Ursachen verneinen? Andere scheinen mir dasselbige mit derselbigen Gewißheit, aus denselbigen Gründen, ganz auf dieselbige Art zu versichern; sie scheinen mir aus derselbigen Quelle zu schöpfen: warum sollen sie weniger seyn als ich?

Es giebt also nach dem System des Idealismus noch andere Gegenstände und Kräfte ausser uns; aber was sind sodann diese Kräfte ausser mir? Sind alle Kräften Geister, oder giebt es ausser diesen noch andere Wesen? — ich weiß es nicht — Soll ich zurückdenken auf das, was ich war, auf das, was ich geworden bin, von welchem Zustand ich ausgieng, um mich zu dieser gegenwärtigen Stuffe von Vollkommenheit zu entwicklen? so gab es wenigstens vor einiger Zeit eine einzige Kraft, die sich in einem Zustand be-

funden, wo sie ohne deutliche Vorstellungen war: und diese Kraft war ich: und dieser Zustand war der Zustand von meiner Geburt. Freylich werde ich auch ausser mir noch andere Wesen z. B. Thiere, oder lebose Dinge gewahr, an welchen alle Spuren des Verstands noch schwächer und unkennbarer sind. Aber doch von keinem derselben weiß ich mit dem Grad der Gewißheit, was sie sind, als ich es von mir weiß. — Kurz! ich weiß es nicht. Es gehört mit zu den Geheimnissen der Vorsicht; indessen scheint es mir nicht unmöglich zu seyn, daß dereinst, wenn die Reihe sie treffen wird, alle Naturkräfte vorstellende und denkende, oder diesem ähnliche Kräften werden. — Der, so behauptet, daß es dermalen schon ausser den Geistern keine andere Wesen gebe, ist der Idealist in der engsten Bedeutung des Worts.

7) Daß

7)

Daß Scheinursachen auch Scheinwirkungen hervorbringen; so wie die von den meisten anerkannte Illusion und Richtigkeit der Farben nicht hindert, daß sich nicht ganze Künste und Wissenschaften als z. B. die Chemie, Färberkunst und Mahlerey damit beschäftigen, Farben hervorzubringen und gehörig zu vertheilen und anzuwenden.

8)

Daß Körper, Materie und Ausdehnung **als solche** betrachtet, Erscheinungen seyen, hinter welchen uns diese unbekannte Naturkräfte fühlbar werden; daß wir uns vielleicht nur eine ungeheure Menge dieser im verborgnen auf uns wirkenden Kräfte als ein Ganzes unter einem einzigen Bild denken und vorstellen; daß wir sodann dieses Bild mit dem Namen eines Körpers, Materie oder Ausdehnung belegen.

Hier stoße ich auf einen der wichtigsten Einwürfe, der gegen dieses System vorgebracht werden kann; der, wenn er nicht beantwortet werden könnte, den Grund meines ganzen Gebäudes, und mit diesen alle daraus abgeleitete Folgen gänzlich zernichten würde. Der Leser könnte sagen: *) Ich gestehe ein, daß wir mit veränderten Organen alle Gegenstände auf eine ganz verschiedene und entsprechende Art erkennen; daß also alles, was wir durch die Sinnen erkennen, das Innere der Sache nicht sey. Aber wie folgt daraus, daß es keine Materie, keinen Körper gebe? Alle angeführten Gründe scheinen sich blos auf die Form

*) Dieser sehr beträchtliche Einwurf ist mir beynahe mit denselbigen Worten in der oben angeführten Gothaischen Recension gemacht worden. Ich finde nothwendig, mich darüber weitläufiger zu erklären.

Form der Materie zu beschränken. Es folgt nicht mehr daraus, als daß diese Form der Materie. Bey veränderter Organisation kann zwar die Form der Materie mehreren Subjekten auf eine andere Art erscheinen: aber dadurch wird das Wesen, und die Wirklichkeit der Materie auf keine Art aufgehoben; sie bleibt, was sie an sich ist, das, was an ihr Erscheinung ist, tangirt nur ihre Form, ihr Aeusserliches, nicht ihr Wesen selbst. Daß sich die Materie dereinst, wenn wir die höchste Stuffe geistiger Vollkommenheit werden erstiegen haben, vor uns in nichts, oder vielmehr in ein einfaches Wesen auflösen werde, darüber können wir jetzt noch nicht urtheilen, sondern wir müssen sie als etwas körperliches annehmen,

wir müssen vom irdischen menschlich urtheilen.

Ich antworte:

1) ich gestehe ein, daß alle unsere bisherigen Erfahrungen blos allein die Form der Materie betreffen; daß wir noch keine einzige Erfahrung gemacht haben, durch welche das Daseyn der Materie gänzlich verschwunden wäre. Wir müssen aber nicht minder bedenken, daß wir uns bey keiner einzigen dieser Erfahrungen von unsern bisherigen Sinnen ganz entfernen, oder losmachen konnten; daß also die Folge zum Theil bleiben mußte, weil der Grund zum Theil geblieben ist. Dies macht, daß in diesem Leben der Schluß auf die gänzliche Verneinung der Materie niemalen ein bloßer unmittelbarer Erfahrungssatz werden kann; daß statt dessen dieser Satz von der Nicht-Wirklichkeit der Materie nur durch eine Reihe von Vernunft-

nunftschlüssen herausgebracht werden kann. Dahin rechne ich folgende Sätze:

Mit theilsweis veränderter Organisation verändert sich allzeit die Form äusserer Gegenstände, und unter diesen die Form der Materie. Wenn nun diese Organisation gänzlich verändert wird, warum soll es nicht geschehen, daß selbst die Vorstellung der Materie gänzlich hinwegfällt? Dies scheint eine um so gewissere Folge zu seyn, als dermalen schon durch die Vernunft erwiesen werden kann, daß die Materie ein Gedanke, eine Vorstellungsart der Geister ist; als die Fälle nicht unmöglich sind, wo wir unsere ganze dermalige Organisation verlieren können und werden. Dies geschieht durch den Tod, durch welchen wir alle unsere gegenwärtige Sinne und mit diesen die ganze gegenwärtige Vorstellung der Welt verlieren. Es ist unmöglich, daß

wir in einen Zustand, wo wir keine Augen haben, sehen, daß wir hören oder fühlen sollen, wo uns die Sinne des Gehörs und des Gefühls manglen; daß wir uns die Gegenstände ausser uns bey einer ganz veränderten Receptivität noch auf die vorige Art vorstellen sollen. Nun ist die Vorstellung von Materie und Ausdehnung eine Idee, welche wir vorzüglich durch das Gesicht in Verbindung mit dem Gefühl erhalten: sie muß also mit diesen beyden aufhören und verloren gehn, und wir müssen annehmen, daß wir nach dem Tod entweder gar keine Vorstellungen haben, oder daß sie von der gegenwärtigen total verschieden sind, weil unsere Receptivität gänzlich verschieden ist. Daß aber

2) die Materie schon in diesem Leben nichts weiter als ein Gedanke der Geister sey, habe ich zum Theil schon oben in

der Einleitung gegen den Materialismus weitläufig erwiesen. Ich kann aber diesen Beweis auch auf folgende Art noch einmal kürzer fassen und vortragen.

Offenbar ist jede Materie ein zusammengesetztes Wesen; sie besteht also aus Theilen, sie ist folglich ein Ganzes, und wir stellen uns in jeder Materie mehrere einzelne Theile als ein sinnliches Ganzes vor; sobald wir diese Theile denken, verliert sich der Begriff des Ganzen der Materie: nur insofern wir diese Theile wieder zusammfassen, erhalten wir diesen Begriff. Nun aber muß jeder eingestehen, daß alles Zusammfassen oder Zusammdenken getrennter Theile ein Actus unserer Seele sey; daß es nichts seye, was ausser ihr in der ganzen Natur wirklich wäre: es ist also eine Vorstellung, ein Gedanke der Geister, die sich Theile, die in der Natur auseinander sind, vereinigt

nigt vorstellen. So ist ein Sandhaufen an sich betrachtet ein Aggregat aller einzelnen Theile, aus welchen er besteht; eine Idee des Verstands, der sich diese Sandtheile als eins denkt.

Welche Form ist also der Materie eigen? könnte man ferner fragen. Welche Form ist die ursprüngliche und wahre? Ich antworte — keine. Jede Form ist eine Vorstellungsart relativ. Jede Form drückt nur die Veränderung aus, welche die immateriellen Grundtheile der Materie kraft unser jedesmaligen Receptivität in uns bewirken. Es ist eben soviel, als ob ich fragen wollte, welche Farbe der Materie eigen ist. Ich könnte eben so gut schließen, jede Materie müsse eine Grundfarbe haben, weil alle unsere bisherigen Erfahrungen sie mit und unter dieser Eigenschaft darstellt. Wenn also die Materie selbst keine Er-

scheinung

scheinung ist, so können die Farben eben so wenig Erscheinung seyn: denn wir werden durch alle bisherige Veränderung der Organisation keinen Gegenstand gewahr, welcher gar keine Farbe hätte; nur die Art der Farben wird verändert und wir müssen nothwendig allzeit gefärbte Gegenstände gewahr werden, weil wir zu allen unsern Beobachtungen unsere Augen mit uns bringen, in welchen sich die Lichtstrahlen brechen. Soll es nun auch dort gefärbte Gegenstände geben, wo keine Augen sind, wo wir diese verlieren? Kann es dort noch eine Materie geben, wo wir aufhören werden, einzelne Theile in ein Ganzes zusammenzufassen? — Nur durch Vernunftschlüße wissen wir, daß keine Farbe etwas reeles ist; und durch eben diese Vernunftschlüße wissen wir auch, daß die Materie nicht minder als die Farben eine Erscheinung, eine Vor-

stel-

stellungsart, ein Modus videndi, eine Idee sey.

9)

Daß man nach diesen Grundsätzen die Wahrheit oder Falschheit derjenigen Lehren prüfen und beurtheilen könne, welche die Materie als tod, formlos, als den Ursprung des Uebels, den Körper als den Kerker der Seele betrachten, die wegen den Urheber der Materie in Verlegenheit sind, oder diese mit Gott gleich ewig betrachten.

Wenn ich mich einmal überzeugt habe, daß es an und vor sich keine Materie gebe, daß alle Materie bloße Erscheinung sey, wie ist es möglich, daß man noch weiter über den Ursprung und die Eigenschaften einer Sache streiten könne, die ausser unsrer Vorstellungsart gar keine Wirklichkeit hat? Man weiß, welche Systeme die ältern und neuern Mystiker und

Theosophen auf das reele Daseyn der Materie gegründet, welche Folgen sie aus dieser Voraussetzung gefolgert haben. Diese Systeme sind durch obige Behauptungen bey ihrem Hauptgrund untergraben; ich denke, schon von dieser Seite allein sollte der Nutzen der Idealistischen Systeme einleuchtend und bewiesen seyn. Viele entgegenstehende Systeme beruhen ohnehin auf mehreren unerwiesenen, willkührlichen Voraussetzungen und zum Theil offenbaren Widersprüchen, wie z. B. Formlose Materie. Soll die Materie etwas reeles seyn, so ist jede derselben wesentlich zusammgesetzt: sie hat also Theile ausser Theile, folglich Form und Figur.

10)

Daß selbst unsere Körper so wie unsere Organisation als solche auch nur Erscheinungen seyen; daß diese Wörter und Redens-

densarten an und vor sich nichts weiter ausdrücken, als die uns eben so unbekannte Receptivität unserer Vorstellungskraft; die Fähigkeit, die Wirkungen dieser ausser uns auf uns wirkenden unbekannten Kräfte uns so, und nicht anders auf diese bestimmte Art vorzustellen; die Lage, welche unser denkendes Wesen unter den übrigen Welttheilen behauptet, durch welche es bestimmt wird, und seine Einwirkungen erhält; die Gegenstände ausser ihm, welche ihm die nächste sind.

11)

Daß derselbige Gegenstand, wenn er auf tausend verschiedne Organisationen wirkt, ob er gleich mir, der ich so organisirt bin, nur unter dieser Gestalt z. B. eines Baums erscheint, doch für die übrige Organisationen nach Verschiedenheit ihrer Natur in tausend-

tausendfach verschiedner Gestalt erscheinen müsse; für Wesen von ganz verschiednem Sinnenbau sogar als etwas erscheinen müsse, wovon wir dermalen noch gar keinen Begriff haben; daß der Baum nicht für alle Wesen ein Baum oder ein jedes anderes Bild aus dieser Organisation sey; daß also jeder-Gegenstand die Anlage habe, auf tausenderley Art zu erscheinen, so wie unser Angesicht in einen Plan- Hohl- oder Convexspiegel freilich noch immer als Angesicht, (weil es noch immer ein Spiegel ist, in welchen wir uns beschauen) aber doch nach Verschiedenheit dieses Spiegels bald ordentlich, bald lang, bald breit, bald groß, bald klein, bald umgekehrt erscheint. Diese verschiedne Organisationen sind im figürlichen Ausdruck diese Plan- Hohl- oder Convexspiegel.

Der Idealismus würde unendlich mehr an Wahrheit gewinnen, wenn es uns hierunten schon möglich wäre, das ganze

Joch unserer Sinne abzuwerfen; wenn es möglich wäre, nur ein einziges Beyspiel anzuführen, wie wir uns nur einen einzigen Gegenstand vorstellen würden, wenn alle unsere Sinne gänzlich verändert wären. Aber dieser Fall ist leider nicht möglich! Die Vernunft allein muß hier zu Hülfe kommen und diese Lücke füllen; denn alle mögliche Beyspiele sind noch immer aus dieser Sinnenwelt genommen; immer sind es noch diese Sinne, mit welchen wir diese Gegenstände erkennen, freylich mit einiger Veränderung, aber diese Veränderung ist für die meisten Menschen noch zu wenig entscheidend. Dies macht, daß wir uns eine andere ganz verschiedene Gestalt dieser Dinge, die wir nach unserer gewohnten Art empfinden, so wenig vorstellen können, als es uns dermalen unmöglich ist, uns von einem sechsten ganz verschiednen

Sinn

Sinn einen deutlichen Begriff zu machen; dies macht, daß wir mit der hier möglichsten Veränderung der Sinne, mit der großen uns möglichen Anstrengung doch noch allzeit Materie, Figur, Ausdehnung, Farben gewahr werden; daß wir uns gar nicht vorstellen können, wie ein Gegenstand unter was immer für einer Organisation ohne diesen Eigenschaften könne gedacht oder vorgestellt werden. Kaum können wir uns in die Lage denken, mit welcher sich ein von Geburt aus blinder Mensch ein Quadrat oder Zirkel denkt, wie er diese beyde von einander unterscheidet, ob er sie nach erhaltnem Gesicht ohne vorhergehende Berührung noch kennen oder unterscheiden würde. Hier liegt die größte Täuschung; hier ist das größte Hinderniß, sich lebhaft in diese so fremden Lagen zu denken. Die Vernunft in ihrer vollsten Reinheit ganz allein kann

uns noch sehr unvollkommen auf solche Aussichten führen; denn es ist doch schlechterdings unmöglich, daß wir nach dem Tod, wo der ganze Grund unserer gegenwärtigen Vorstellungsart geändert ist, wo unsere Sinne, unser ganzer Körperbau zernichtet wird, noch die Begriffe des Gesichts, des Gehörs fernerhin behalten; daß wir uns Bäume, Menschen und Thiere noch als solche vorstellen sollen. Wenn wir behaupten wollen, daß diese Art zu sehen und zu empfinden auch nach unserm Ableben fortdauere, so sind wir nicht im Stand, den gröbsten Materialisten auf eine befriedigende Art zu widerlegen; so ist die Sterblichkeit unserer Seele eine erwiesene Sache. Aber wenn wir durch den Tod nur die Receptivität verändern, wenn der Tod nichts weiter, als eine neue ganz verschiedene Vorstellungsart derselbigen Gegenstände ist,

ist, so sterben wir zwar für diese Sinne, für diese Receptivität, für diese Art, die Gegenstände zu sehen: aber wir sterben darum nicht für alle weitere noch mögliche Vorstellungsarten; wir leben für eine neue, bessere, vollkommnere Art, diese Gegenstände zu erkennen. — Das einzige obgleich nicht minder unvollkommene Beyspiel, um diese Lehre anschaulicher zu machen, wäre vielleicht das oben angeführte Beyspiel eines Blindgebohrnen, welcher späterhin den Gebrauch des Gesichts erhält. Man frage doch einen solchen, ob es ihm möglich war, die Dinge, die er vordem durch das bloße Gefühl, ohne Mitwirkung des Gesichts erkannt, sich in dieser Gestalt vorzustellen, wie er sie nun erkennt? ob es ihm möglich gewesen wäre, sie nur auf die entfernteste Art in dieser Gestalt zu vermuthen? Und doch sieht er sie nun in dieser

Gestalt; sein Unglauben ist durch die That selbst besiegt. Solche Blinde sind wir noch wirklich. Wie lang wollen wir, durch dieses Beyspiel belehrt, noch säumen, unsere Kurzsichtigkeit zu besiegen, und nicht fernerhin die Macht Gottes inner den Gränzen unserer Sinne zu beschränken? Ich möchte sagen, es werden zu diesem Ende Blinde gebohren und hergestellt, damit sie uns durch ihre Erfahrungen belehren sollen, daß wir mit allen unseren Augen nicht weniger blind sind; daß wir eben so wenig vermuthen, wo so viele Gründe zu dieser Vermuthung führen, weil wir zu sehr an dieser bestimmten Art zu sehen hangen, die verrathende Thatsachen zu wenig benutzen, um mittels der Analogie unserer Täuschung zu Hülfe zu kommen, und uns in entfernte, ganz verschiedene Welten zu denken. — Wo die Gründe ganz verschieden

schieden sind, da können es die Folgen nicht weniger seyn. Soll denn dieser Satz so sehr über unsere Begriffe seyn? Und wenn er es nicht ist, warum suchen wir in der Zukunft, was nur für dieses Leben, für diese Sinne ist?

Aber der Blindgebohrne, so wie er den Gebrauch des Gesichts erhält, wird doch noch immer eine Materie gewahr werden? die Materie kann also unmöglich ein Scheinbegriff seyn. Ich antworte: daraus folgere ich vielmehr, daß die Materie eine Gesichtsidee sey, daß dieser Begriff bey allen Wesen, welchen dieser Sinn mangelt, niemalen entstehen könne, daß also die Materie nichts reeles für sich bestehendes sey. Daraus folgt vielmehr, daß mit jeder Modifikation eine eigne Vorstellungsart verbunden sey; daß es gar wohl möglich sey, daß wir dereinst eine Modifikation

erhalten, kraft welcher wir einzelne Theile nicht mehr zusammfassen, wie dies sogar dermalen schon bey den Blinden wirklich geschieht. Und wo ist sodann unser Begriff von Materie?

12)

Daß dasjenige, was beständig und allgemein allen, oder doch den meisten Menschen, auf eine bestimmte Art erscheint, ob es im Grund gleich nur eine bloße Erscheinung ist, für uns eben so viel, als Wirklichkeit, folglich eine beständige gleichförmige Wirkung dieser unbekannten Kräften sey; daß aber diese Verschiedenheit der uns bekannten Organisationen ihre teleologische Gründe, ihren sehr großen Nutzen und Zweck habe; daß sie uns diene, die höhere, oder jene Art von Wahrheit zu finden, welche nicht durch eine, sondern durch mehrere der uns bekannten Organisationen bestättigt wird.

13)

Daß also unser meistes Wissen, so wie auch unsere Sprache sich auf der Voraussetzung gründe: daß diese Welt samt ihren Theilen wirklich in sich selbst seyen, was sie uns erscheinen; daß hiemit der Sprachgebrauch hierin wenig oder gar nichts entscheide; daß unsere Philosophie größten Theils Philosophie der Erscheinungen sey; daß diese Lehre nothwendig dem lächerlichsten Mißverstand müsse ausgesetzt bleiben, so lang die Sprache nicht dazu eingerichtet ist.

14)

Daß es also auch für alle Wesen von ganz verschiedener Organisation, oder auch von merklich veränderter Receptivität, eine eigene Physik, Moral, Philosophie, Gesetzgebung, vielleicht für gewisse Wesen nichts von dem allem, und statt dessen andere uns unbekannte, höhere, dieser neuern Organi-

sation angemessene Wissenschaften gebe; wenn anders Wissenschaften sich blos für Menschen und auf keine Art für solche Organisationen schicken.

15)

Daß also jede Organisation ihre individuelle, ihre nur allein eigene Wahrheit habe, die, wenn sie gleich nicht höchste allgemeine Wahrheit, doch nicht eben darum Falschheit, oder Irrthum ist, weil sich solche durch andere Organisationen nicht bestätigt; daß alle unsere gemeine Wahrheit sich nur auf diese von unsern Sinnen abgezogene Prämissen gründe, und in so fern Wahrheit sey. Aendert aber die Organen: so fällt das Eigene, Individuelle hinweg, ein neues Individuelles tritt an die Stelle des vorhergehenden, die Erfahrungen und Prämissen sind auf einmal geändert. — Und dann nichts von dem Allen, was vordem war: —

eine

eine andere Welt, andere Gegenstände, ein anderes System, eine andere Wahrheit, für uns in dieser Gestalt gar nicht denkbar und begreiflich. — Vielleicht Unmöglichkeiten möglich, vielleicht nur sehr wenig von dem allen, was wir wissen, was wir jetzt sind, — dermalen unfähig Erfahrungen darüber zu machen. — Mangel an Worten und Sprache. — Oder was nutzen Worte, wo die Begriffe fehlen? wo die Worte nur ausdrücken, was wir jetzt sind und erfahren? Also gar nicht auf das können angewendet werden, was wir erst unter andern Formen erfahren sollen? — Sagt dem Blindgebohrnen nicht, daß es eine Sonne gebe, welche leuchtet, (denn die erwärmende Sonne kennt er durch sein Gefühl) und er hat sodann so wenig, als überhaupt von einem Licht einigen Begriff davon. Aber öffnet ihm sodann auf einmahl auf einmahl und das erstemal die Augen, welche neue erstaunli-

che

che Scene betäubt ihn sodann? Dieser Blinde ist unser Bild. In uns, so wie in ihm, schlummert die Fähigkeit in dieser Weltform eine neue Welt, noch unendlich verborgene Schätze und Reichthümer der unerschöpflichen Natur, so wie ihres unendlichen Urhebers zu sehen und zu erkennen. Aber noch sind wir blind; noch liegt eine tiefe Nacht auf unsern Sinnen, auf den dazu erforderlichen Organen. Ob es also nicht auch bey uns wirklich diese Art von Blindheit giebt, die, ob sie uns gleich aus Mangel weiterer Aussichten Nachrichten und Erfahrungen unmerklich ist, doch andern Wesen nicht unbemerkt bleibt? Ob uns der Tod nicht einst diesen Staar sticht, um sodann auf einmal in eine neue, uns unbekannte Welt zu schauen? Ob nicht schon das, was uns bey diesen Sinnen, in dieser Gestalt, Fäulnis des Körpers scheint, dieses Schauen selbst ist? Ob nicht vielleicht das, was hier für uns bloßer

todter Körper ist, das, was unter dieser Hülle verborgen liegt, schon wirklich dieses höhere, obgleich für uns unmerkbare Leben lebt?

16)

Also mit jedem neuen Organ der Vorhang hinweggenommen, der bisher für diese Sinne undurchdringliche Schleyer aufgehoben. — zugleich damit eine neue Welt in der vorhergehenden Welt — so zu sagen, in einer einzigen Welt tausend und tausend Welten für tausend und tausend verschiedene Zuschauer. — Alle diese Welten ineinander gegründet, im engsten Zusammenhang — jede derselben durch die vorhergehende vorbereitet und herbeygeführt — eins, und doch dabey tausend und tausend — und in jeder dieser tausend und tausend Welten, deren jede beynahe unendlich ist, neue, vollkommneste Größe, Ordnung und Harmonie,

im-

immer wachsende Vollkommenheit. — Die Natur in neuer grösserer Pracht, Gott in neuer Herrlichkeit — die erstaunlichste Mannigfaltigkeit in der möglichsten Einheit! — Welcher Begriff von der Hoheit Gottes, von der Grösse der Natur ist mit diesem zu vergleichen? Welcher höhere ist gedenkbar? — und dieser Begriff ist Folge des Idealismus.

17)

Also in sich keine Sonne, Mond, Sterne, Menschen, Thiere, Erde, Feuer, Luft, Wasser. Nur für uns all dieses, und selbst für uns nur so lang, als wir so organisirt sind, als wir diese Lage in der Welt, diese Receptivität haben. Selbst alle mathematische Wissenschaften haben nur in so lang und in so fern Gewißheit und Dauer, weil alle Ausdehnung und Grössen Erscheinungen sind, weil sie diese Ausdehnung und Grössen als wirklich voraussetzen.

Alle unsere Begriffe von Zahlen, von Unendlichkeit, von Zeit, von einer Dauer ohne Anfang und Ende von einem unbegränzten Raum scheinen mir unter die Classe von Scheinbegriffen zu gehören, welche nur menschliche Begriffe und Folgen dieser Organisation sind, welche sich also niemalen über die Dauer und das Daseyn dieser Organisation hinaus erstrecken können. Wer diese Begriffe als reel annimmt, wer dabey die letzten Grundursachen der Dinge erforschen will, der muß ganz gewiß erfahren, daß er auf beyden Seiten in unauflösliche Schwierigkeiten verflochten werde, so z. B. erhalten sich, nach unserm dermaligen Begriffe, die Gestirne des Himmels durch die Gesetze einer wechselsweisen Attraktion in diesem Abstand und in dieser Ferne; nun müssen wir entweder etwas, das gar nicht gedenkbar ist, annehmen, wir

müssen

müssen behaupten, daß kein Gestirn das äusserste und letzte sey, oder wenn wir dies nicht wollen, so müssen wir eingestehen, daß es einige Gestirne giebt, über welche hinaus keine andere weitere sind. Davon würde die Folge seyn, daß diese äusserste Gestirne nur von einer einzigen Seite angezogen und aus Mangel einer höheren zurückhaltenden Kraft auf das nächst anziehende Gestirn hinfallen, und das ganze Himmelssystem sich in eine einzige Masse vereinigen würde.

18)

Selbst alle bisher unauflösliche Schwierigkeiten über Zeit und Raum, über die Theilbarkeit der Materie, über Cohäsion der Körper, über Bewegung und Ruh, über leeren und vollen Raum, über das Einfache und Zusammengesetzte sind Streitigkeiten über Erscheinungen. — In und an sich selbst

ist

ist nichts zusammengesetzt, nichts einfach: nur in dieser Gestalt und nach unserer dermalen darauf gebauten Logik giebt es hierin kein Mittel. Die unbekannte auf uns wirkenden Kräfte sind nicht zusammengesetzt, aber sie sind eben darum nicht nothwendig einfach. — Sie sind keine Materie, sie sind immateriell: dies ist alles, was wir wissen. Der Begriff des Einfachen ist ein sinnlicher menschlicher Begriff: wir erhalten ihn, indem wir bey jeder Theilung zusammgesetzter Dinge endlich auf solche Theile stossen, wo unsere Kräfte nicht mehr zureichen, um sie noch weiter zu theilen. Der Begriff des Einfachen ist im Grund ein bejahender Begriff, denn er sagt, was eine Sache sey: aber der Begriff des immateriellen ist durchaus verneinend.

19)

Eben so verhält es sich mit dem Streit von der Ewigkeit oder Anfang, so wie mit

der unendlichen Ausdehnung oder Schranken der Welt. — Die Welt als solche mit dieser Form sinnlicher Gegenstände ist Erscheinung; sie hat also in dieser Gestalt mit dieser unsrer Organisation angefangen, mit dieser Receptivität gewisser Wesen, mit der Fähigkeit, uns die Theile der Welt auf diese uns eigene Art vorzustellen. Mit dem ersten Menschen ist im eigentlichen Verstand diese Weltform entstanden. Und für jeden Menschen entsteht nach seinem Tod die künftige Welt, so bald er die Fähigkeit erhält, sich die Welt auf die diesem Zustand eigene Art vorzustellen. Für den Blinden entsteht die Sonne, und die ganze Gesichtswelt, so bald diese seine ursprüngliche Blindheit gehoben wird. Aber die Kräfte die wir uns unter diesen gegenwärtigen sinnlichen Bildern vorstellen, waren unendlich lange vorher gewesen, ehe sie uns unter dem Phönomenon dieser Welt erschienen sind. Um eine

Sonne zu sehen, sich als Sonne vorzustellen, mußte es Wesen mit Augen geben, in welchen die Fähigkeit war, sich diese Naturkräfte unter diesem Bild vorzustellen, und ein Wesen mit etwas mehr als Augen, erkennt in dem, was wir Sonne nennen, etwas das wir nicht sagen können, weil uns die Sinne mangeln, um solches zu empfinden, etwas, das wir erst empfinden werden, wenn wir dereinst diese Sinne erhalten, das erst alsdenn für uns entstehen soll. Kurz, mit unsrer dermahligen Receptivität ist zugleich diese Gestalt der Erde und der Welt entstanden.

20)

Vielleicht, so wie jedem Blindgebohrnen die Nachricht von der Wirklichkeit einer leuchtenden Sonne, Offenbahrung ist, konnte auch insofern alle übrige Offenbahrung anticipirte, avancirte Erkenntniß gewisser,

erst unter andern Gestalten begreiflicher, denkbarer Wahrheiten seyn. Diese Offenbahrung konnte nebst andern Ursachen dem Menschen gegeben seyn, um ihn gegen seine dermalige Erkenntniß mistrauisch zu machen, um seinen Forschungsgeist zu reizen, das geoffenbarte mit dem wirklich erkannten zu vergleichen, eine Vereinigung zu versuchen, die Unmöglichkeit dieser Vereinigung einsehen zu machen, und ihn eben dadurch noch weitere Wahrheiten einer höhern Art vermuthen zu lassen; um den Zusammenhang zwischen dieser neuen künftigen und der gegenwärtigen zu gründen, und hier unten schon anzufangen.

21)

Welche troſtreiche Aussicht für die Fortdauer unsers Ichs! Sterben heißt nach diesen Begriffen und Voraussetzungen aufhören, so zu sehen, zu erkennen, zu schliessen,

sen, Menschen, Thiere, Bäume zu sehen. Sterben heißt sodann nicht gänzlich aufhören, ohne alle Vorstellungen seyn. Es heißt vielmehr, eine andere neue Organisation erhalten, seine Receptivität verändern, diese nämlichen Gegenstände auf eine Art sehen, erkennen, die Raupenhaut abstreifen, dem, was ausser uns ist, die Masque abnehmen, näher in das Innere der Kräfte, obgleich auch dann noch sehr unvollständig, eindringen. Sterben heißt gebohren werden, und gebohren werden heißt für eine ältere Form sterben; unter einer Gestalt aufhören, um unter einer andern zu wirken, zu erscheinen. — Nach dem Tod wird also freylich der Mensch nicht mehr denken, (dies kann man den Materialisten sehr gern zugeben) denn denken setzt den Gebrauch dieser Sinne, dieser unsrer dermaligen Vorstellungsart der Welt voraus. Denken ist also wie das Phönomenon Mensch. Aber

dann wird die vorstellende Kraft nicht gänzlich aufhören. Unser Geist, unser Ich, das was bishero in uns gedacht, wird eine neue höhere Modifikation erhalten, die mit unserm neuen Zustand eben so wesentlich verbunden ist, als es das Denken mit dieser Organisation war. Es wird diese Modifikation kein Denken seyn, aber in diesem Mangel aller Erfahrung und Worte haben wir keinen andern Ausdruck. Wir werden also aufhören uns die Welt auf diese Art, die Kräfte, welche z. B. die Gestalt eines Baums für uns erscheinen machen, unter der Gestalt dieses Baums, so wie aller anderer uns schon bekannten Form zu sehen und vorzustellen; wir werden aber nicht aufhören, auf eine andere ganz verschiedene Art thätig zu seyn. Der Tod ist der Uebergang von einer Art die Gegenstände zu sehen, zu einer andern ganz neuen. Er ist die Einweihung in höhere Weltkenntnisse; es ist

das

das stuffenweise Fortrücken zu einer höhern Einsicht in das Innere der Wesen. Es wird nöthig seyn, öfter und mehrmalen zu sterben, seine Formen oft zu verändern, um diese Einsicht immer höher, heller, richtiger und allgemeiner zu erhalten.

22)

Auch unsre verstorbenen vorausgegangenen Freunde, ihr uns so wehrtes Ich, ist für uns nicht verlohren, so wie wir es dermahlen schon für sie nicht sind. Ich Ich bleibt allzeit noch ein Theil dieses Weltalls, das ausser uns ist und wirkt, so weit alles ohne Ausnahme aufeinander wirkt, obwohl diesen Sinnen nicht fühlbar, oder von uns erkennbar auf uns. Wir erscheinen ihnen zwar nicht auf diese Art unter dieser, aber doch allzeit auf eine ihrer neuen Organisation eigene Gestalten; so wird sie im Gegentheil, wenn sie uns sichtbar werden sollen,

len, uns nie unter den uns bekannten Formen vernehmlich werden können. Hier wäre sogar für jeden, der Lust dazu hat, Gelegenheit, der Lehre von der Seelenwanderung einen natürlichern philosophischern Sinn zu geben, als sie selbst bey ihren Anhängern niemals gehabt. — Diese verstorbene erinnern sich unsrer nicht. Denn Erinnern ist nur für Menschen. Aber, obwohl wir nicht wissen, wie und was der Actus ist, wodurch Verstorbene sich diejenigen vorstellen, die in dieser Hülle von uns so organisirten Menschen genannt werden, so sind wir doch allzeit ein Gegenstand ihrer Verstellungen. Tausend verschiedentlich organisirte werden mich, der ich nun allen, die um mich sind, so und nicht anders erscheine, unter tausendfacher Form und Gestalt, nach Verschiedenheit ihrer Receptivität erkennen: warum sollte also in Rücksicht der Verstorbenen eine Ausnahme seyn?

Soll

Soll das nicht bloßes Wortspiel und eine unnütze Metaphysication seyn, zu behaupten, daß Menschen nach ihrem Tod nicht weiter **denken** und sich andrer **erinnern**, wo man doch von einer andern Seite nicht läugnen kann, daß viele Seelen nicht ganz ohne Vorstellungen sind? — Ich antworte: unsere Worte können nichts weiter ausdrücken als die Erfahrungen welche wir gemacht haben: nun hat niemand eine Erfahrung gemacht, von dem, was nach unsern Tod geschehen wird: wir wissen blos, daß wir von unsern Körpern sowohl als von unsern Sinnen, dieser so nothwendigen Bedingniß, zu derjenigen Aeusserung des Geists, welche wir denken und erinnern nennen, gänzlich entledigt werden; wir sehen offenbar, daß sodann die nämliche Folge nicht mehr erscheinen könne, sondern der Grund

gänzlich verändert ist; wir können nach unserm Tod uns eben so wenig erinnern und denken, als es gewiß ist, daß wir dort nicht hören, sehen, riechen oder fühlen, essen oder trinken, weinen oder lachen werden. Alle diese Verrichtungen sind Resultate dieser Organisation, welche wir durch den Tod gänzlich verlieren. Wenn wir uns nach den Tod andrer erinnern sollen, so müssen gehabte Vorstellungen durch neue Empfindungen können erneuert werden: wenn wir empfinden sollen, so muß solches vermittelst unsrer gegenwärtigen Organen geschehen. Und wenn wir diese verlohren haben, wie kann das bleiben und fortdauern, die Folge sichtbar werden, wo der Grund davon mangelt. Durch den Tod hören wir auf Menschen zu seyn, und damit verlieren wir alle Eigenschaften welche Resultate der menschlichen Natur sind. Empfinden,

erinnern und denken sind solche Eigenschaften; wir verlieren sie also nicht minder, um sie gegen andere höhere zu vertauschen, die unsrer neuen Receptivität angemessener sind, ganz verschiedene Dinge und Begriffe verdienen auch ganz verschiedne Namen; und wenn wir uns der albern Namen bedienen, so zeigen wir unsre Schwäche, und verneinen Dinge und Begriffe, die ganz verschiedener Natur sind, nicht ohne große Folgen und Gefahr für die Wahrheit unsrer Erkenntniß. Wir geben dem Materialisten ohne Noth die Waffen in die Hand, indem wir Eigenschaften als fortdauernd anerkennen, die nur Folgen unserer gegenwärtigen hinfälligen Organisation sind.

Der Sinn, von dem ich oben sprach, den man der Metempsychose geben könnte, wäre folgender: Die Seelen der Verstorbenen bleiben ein Theil der Welt, sie wir-

wirken auf uns, weil alles in einander wirkt. Es ist nicht nothwendig, daß diese Wirkung so entfernt sey; es kann geschehen, daß sie näher, meinen sinnlichen Organen gegenwärtiger sey, ob ich gleich nicht weiß, daß es diese Seelen seyen. Nun kann aber auf meine Sinne nichts näher wirken, als unter einer sinnlichen Gestalt. Diese Verstorbenen können also gar wohl eine Hülle, und folglich auch eine thierische Hülle haben. — Ich führe diese Erklärung nicht in der Absicht an, als ob sie meine eigentliche Meynung wäre; davon bin ich so entfernt, als ich überzeugt bin, daß sie auch niemahls der wahre Sinn der Alten und der Morgenländer gewesen. Ich führe sie an, um zu zeigen, daß, wenn jemand träumen will, er überall Gelegenheit finden wird, seine Träume auf Rechnung andrer zu schreiben, und an jedem System so lang zu zerren,

bis

bis er Bestättigung davon findet oder wenigstens zu finden glaubt.

23)

Erscheint uns seiner Zeit, nach der allen Menschen bevorstehenden großen Metamorphose, wo die gegenwärtige Welt verschwindet, die neue Weltform, dieses neue, unbekannte, bisher nur vermuthete Land; werden wir die dieser neüeu Weltform eigene Organisation unsrer vorausgegangenen Freunde ebenfalls erhalten: warum sollen wir sie sodann nicht wieder finden, da wir selbst in dieser Mittelzeit nicht für sie verloren waren?

24)

Wenn das, was wir in dieser Gestalt von den Wesen ausser uns, von dem Phänomenon Erde und Welt, erfahren haben, aller Täuschung und Erscheinung ungeachtet,

schon

schon so vortreflich, ordentlich und harmonisch war, in der entsetzlichsten Mannigfaltigkeit ordentlich und harmonisch war: wie viel Ursache haben wir nicht, uns auf den Tod, auf diese noch weit vollkommnere Einsicht in das Innere einer noch viel bessern Welt freuen, wenn wir hier den Grund so gelegt, daß die Folgen einer bessern Zukunft sich ungehindert anschließen! Wird hier nicht der Tod zum Eingang in ein bessers Leben, zum Triumph unsrer Natur? Wie groß muß diese Scene seyn, wenn es Geistern, die an so viel Schönheit, Ordnung und Vollkommenheit schon hienieden gewöhnt sind, beynahe unmöglich wird, noch etwas größeres zu denken? Und wie unendlich groß muß derjenige seyn, der seinen Geschöpfen solche Seeligkeit bestimmt hat! Sollte man nicht glauben, daß die Vorsicht eben darum dem Menschen seinen künftigen Zustand verborgen, weil die Gewißheit eines

nes

ner solchen unsrer noch wartenden Herrlichkeit uns dieses Leben unerträglich machen, und uns reizen würde, den Ausgang aus solchem zu beschleunigen, in der thörichten Absicht, an dieser Seeligkeit einen um so frühern Antheil zu haben?

25)

Wenn denn, wie bisher erwiesen worden, in dieser einzigen sichtbaren Welt, noch tausend und tausend Welten enthalten sind, für tausend und tausend verschiedene Zuschauer; wenn aber weiters jedes Wesen bloß allein Zuschauer seiner ihm angemessenen Welt wäre, von keiner andern Kenntnisse hätte; wenn nicht das nämliche Subject, durch Abänderung seiner bisherigen Organisation, Zuschauer einer weitern Welt werden, seine dermahlige Form überleben, sich in eine höhere Sphäre hinaufarbeiten, von einer Weltform in die andere schauen, Zeuge von

der

der wundervollen Verbindung dieser auseinander entstehenden, in einander sich gründenden Formen seyn könnte: wozu wäre sodann dieser entsetzliche Vorrath und Reichthum von Welten? Wozu nur auf dieser Erde so viele Welttheile, Königreiche, Länder, Städte und Dörfer, wenn jeder bestimmt wäre, nicht über seinen Flecken zu schreiten? Wenn ein Dorf, eine Stadt, ein Reich seinen Bewohnern ganz allein bekannt, allen übrigen unbekannt seyn sollte? Was wäre die Erde? Was wären Menschen, wenn keiner die Fähigkeit hätte, ihre so verschiedenen Theile zu bereisen, zu übersehen, zu vergleichen, das ungleich größere daraus entstehende, ausserdem ungenossene Vergnügen zu geniessen, zu empfinden? In solchem Falle gliche die Welt einem großen ungeheuern Gebäude von tausend verschiedenen sehr prächtigen Gemächern, deren jedes nur einen Bewohner hat: von diesen vielen Bewohnern kennt keiner

seine

seine übrigen Mitbewohner, die übrigen Theile des Gebäudes, noch weniger kennt er die Zusammenordnung der Theile, die darinn angebrachte Kunst und Symmetrie; und diese Unwissenheit dauert seine ganze Dauer hindurch. Für wen wäre also das Größte aller Vergnügen, das Vergnügen, den Zusammenhang aller Theile, diese Theile als ein Ganzes zu erkennen? Wenn theilweise Einsicht schon so viel Vergnügen gewährt, so fehlt der Ordnung, diesem herrlichen Weltall das Größte, es fehlt ihm ein Zuschauer, ein Wesen, für welches das Ganze, der Zusammenhang ist. — Der größte Gegenstand der Erkenntniß ist ohne Subject, das ihn erkennen soll, das größte Vergnügen existirt ohne genossen zu werden, das größte Kunststück ohne Kenner, die es bewundern und von da aus auf die Größe des Urhebers schließen; der größte Mahler hat das größte Kunststück für ewig Blinde gezeichnet;

zeichnet; die schönsten, köstlichsten Früchte reifen für keinen Gaumen; wozu der schönste Garten, den niemand genießt, das schönste und gemächlichste Haus ohne Bewohner? Wozu die größte Harmonie die kein Ohr hört? Wozu so viele, große, herrliche Eigenschaften der Wesen und der ganzen Natur für welche wir keine Sinne haben? — Sammle alles, was deine Bewunderung und Erstaunen erwecken kann, laß die größten Monarchen der Erde mit ihrem ganzen Gefolg, mit ihren größten Armeen, die jemals die Welt gesehen, auf einander stoßen, ihre Kräfte messen, um über das Schicksal der Erde zu entscheiden; nimm aber zugleich alle vorstellende Kräfte aus dieser Welt: was ist sodann diese Größe, dieses Lärmen und Getöse der Schlacht, diese Leichen auf Leichen, diese Verwüstung der Erde, ohne Geist, der sie denkt, als — Versetzung dieser Theile aus ihrem vorigen Standort? gleich dem

Sturm-

Sturmwind, der in einen Sandhaufen stürmt. Dieser Atom ist nun da, der vorher dort war, um dereinst dorthin zu gelangen. Dieß ist sodann die Größe der Welt, die Weisheit ihres Urhebers? Welche elende Größe und Weisheit! Aber nun nimm auf einmal einen Geist an, der dieß denkt, sich vorstellt, und auf einen Zweck bezieht, sogleich ordnet sich alles in eine andere Gestalt, alles erhält eine Würde; ein belebender Hauch fährt in alle Theile und diese Welt wird erst zur Welt durch den Geist, der sie denkt und ihre Theile überschaut. — Wozu hilft uns also dieses Vermuthen noch größerer Scenen, noch herrlicherer Welten? — Das hieße Durst erwecken, uns an die Quelle führen, und den Durst nicht stillen; das hieße, das Land der Ruhe aus der Ferne zeigen, und es unmöglich machen, dahin zu gelangen; das hieße, Füße haben, um nicht zu gehen, Augen haben, um nicht zu sehen.

Wozu die reichste Saat, die niemand erndten darf? — Eine Ordnung, Vollkommenheit, die von keinem erkannt wird, ist als ob sie nicht wäre. Und doch geht diese Ordnung, dieser Zusammenhang, diese Entwicklung ewig unaufhaltbar fort. Es wäre toll zu glauben, daß Billionen der künstlichsten Werke vorhanden wären, daß die größten Wesen in Bewegung gesetzt würden, um uns transitorischen Wesen den kleinsten, unbedeutendsten Theil, nur auf einen Tag, wie einen Traum erscheinen zu lassen. Das hieße den Ocean bewegen, um eine Mücke zu ersäufen; das hieße jedem Fixsterne eine Laufbahn von Jahrtausenden vorzeichnen, um dem Wandrer bey Nachtzeit zur unzulänglichen Leuchte zu dienen. Wo ist hier die Sparsamkeit der Natur? dieses durch die ganze Schöpfung so allgemeine, so sichtbare Gesez? Warum sich in dieser Gestalt zu einer solchen Geisteshöhe hinaufschwingen, um

sodann nichts weiter, als der Schatten eines Körpers zu seyn, der wieder zu nichts weiter dienen soll, als seiner Zeit ein eben so vergängliches Wesen ans Licht zu setzen? Wenn in der Welt alles seinen Zweck hat, wozu sodann dieses ewige, so zweckmäßige, so harmonische Auf- und Untergehen, dieses Aufkeimen und Verblühen der Wesen? Soll denn gar nichts bleibendes seyn? Ich konnte werden, was ich gegenwärtig bin, konnte werden, was ich nicht war, konnte noch mehr vermuthen, erwarten, als ich bin: und nun auf einmal folgte — nicht stillstehen, — durch den entsetzlichsten, widernatürlichsten, unmöglichsten Sprung, gegen alles Gesetz der Stätigkeit, bräche die entsetzlichste, ewige Nacht herein; Licht würde zur Finsterniß, und der hellste Mittag zur ewigen, zur dunkelsten Mitternacht! Wir hätten gelernt, um für allezeit zu vergessen! Gott und die Natur hätten gebaut wie Kin-

der, ein Kartenhaus gebaut, um das herrlichste Gebäude, ohne Zweck, bloß nach ihrer Laune zu zerstören! — Nein! — das alles kann nicht seyn. Das alles ruft uns deutlich zu, daß unser Ich, noch dauern werde, obgleich unter andern Gestalten; daß für uns noch tausend und tausend große Scenen aufbehalten seyen: daß wir zwar sterblich seyen, in so fern wir diese Gestalt, diese Sinne, und diese damit verbundene Art, die Welt zu sehen, verlieren; daß wir aber darum nicht gänzlich aufhören; daß wir anfangen, in einer neuen Gestalt, mit neuen Modificationen, eine neue Welt zu sehen, die mit der vorigen verbunden ist, weil alles verbunden ist; daß wir für diese Weltform sterben, um durch das Sterben selbst für eine andre geboren zu werden; daß zwischen seyn und gar nicht seyn ein Mittel sey: — Anders zu seyn. Und dieses Anders seyn, beweisen die Veränderlich-

keit

keit unserer Organisation, und die damit nothwendig verbundene Veränderlichkeit der Welt und ihrer Gestalt.

26)

Wenn also diese in einander enthaltene verschiedene Weltformen, diese unsere so verschiedene sich nach und nach auseinander entwickelnde Organisationen, dieses dazu führende, wechselsweis auf einander folgende Leben und Sterben auch unter sich selbst verbunden seyn muß, weil alles verbunden ist, ja vielmehr erst durch dieses Abzwecken zu einem gemeinschaftlichen Zweck ihren Werth erhalten; wenn dieses Abzwecken erkannt, diese Weltenreihe, wie sie auseinander entsteht, die Folge von jeder vorhergehenden ist, und in dieser sich gründet und durch sie vorbereitet wird, überschaut werden kann: so mag damit gar wohl die große Pythagoreische Reise bestehen. Es wäre sogar noth-

wendig, wenn nicht sogleich nach Ablegung dieser Form dieser Zusammenhang für uns sichtbar würde, daß wenigstens, wenn nachdem Ablauf jedes neuen Weltlebens die Resultate unsrer Erfahrungen und Beobachtungen durch den stärkern Eindruck des neuen Lebens verdunkelt würden, solche nur schlummern; aber nachdem diese Reise durch eine unbestimmbare Weltenzahl beschlossen worden, daß sodann alle Ressorts und Behältnisse der gesammelten Welterfahrungen auf einmal losspringen, und sich nach ihrer ganzen Reihe vor unserm denkenden Ich darstellen. — Diese Reise wäre sodann nicht von einem Gestirn zu einem andern, von einer schon bekannten Gestalt und Organisation in eine eben so bekannte, von Thieren in Menschen, von Menschen in Thiere. Sie wäre noch allgemeiner und erstaunlicher. Sie gienge von einem Universum und Weltall zu einem andern von dem vorhergehenden gänzlich

lich verschiedenen, von einer schon bekannten zu einer ganz verschiedenen Organisation, von welcher dermalen unser Verstand keinen Begriff hat, und unsre Sprache keinen Ausdruck.

Manche Philosophische Systeme sind sehr geneigt, eine Stuffenfolge von der Art anzunehmen, daß der Uebergang z. B. vom Mineral zur Pflanze, von dieser zum Thier, vom Thier zum Menschen, und von solchem noch weiter z. B. zum Engel geschehe. Mir scheint dieser Behauptung folgendes entgegen zu seyn.

1) Bin ich allezeit geneigt das System einem andern, wenn alles übrige gleich ist, vorzuziehen, welches Gott und die Natur größer und wunderbarer vorstellt. Ich glaube, das so eben vorgetragene sey von der Art und verdiene schon darum den Vorzug.

2) Dieses System nimmt in der Natur Art und Gattungen, und Classen und die bekannten drey Naturreiche als reel und in der Natur selbst gegründet an. Und doch glaube ich, daß es in sich nur Individua, keine Arten und Gattungen oder Cassen gebe. Diese letztere hat nur die Schwäche der Menschen erfunden; ihre Unfähigkeit, alles individuel zu denken, hat sie genöthigt, an den Gegenständen gewisse übereinstimmende Merkmale aufzufassen, und nach solchen ab- und einzutheilen. Wenn also

3) eine Stuffenfolge (die erfunden ist, um den Sprung in der Natur zu vermeiden) von dieser Erklärung Statt haben sollte, so müßte jedes Wesen, nicht die Classen, sondern sogar alle Individua durchlaufen und selbst seyn. Ich müßte alles werden, jeder andere müßte in seiner Tour ich selbst werden. — Welche

Ver-

Verwirrung, welche unnütze und unendliche Wiederhohlung des Alten! Soll das beständig in einem ewigen Kreis herumgehen? Oder wenn das nicht geschieht, wie soll sich z. B. der letzte Atom oder das letzte Element entwickeln, wenn alle übrige schon vorgerückt sind?

Ich nehme in der Natur ebenfalls eine Stuffenfolge an: das Gesetz der Stätigkeit macht solche nothwendig. Ich glaube aber, sie geschehe auf eine andere Art. Ich glaube, jedes Wesen gehe stuffenweis seinen eigenen individuellen Gang, entwickle sich auf seine Art, nach den Umständen, in denen es sich befindet, die ihm allein eigen sind. Diese Entwicklung jedes einzelnen Wesens greift sodann auch als ein Theil in die Entwicklung des Ganzen. Nur ist das Gesetz noch nicht gefunden, nach welchem sie geschieht. Dieser Gang der Wesen ist wunderbarer und manchfaltiger.

tiger. Im Gegentheil in dem oben erwähnten System bleibt alles in dem Bezirk dieser Formen, die wir kennen; es werden keine andere, weitere, besser vermuthet. Ich habe oben bewiesen, daß alle diese Gestalten und Formen der Dinge, selbst diese Classen im Naturreiche nur für diese Sinne seyen: und wir sprechen von einem Uebergang aus einer dieser Formen in eine andere, in einem Zustand, wo diese Sinne mangeln, wo folglich mit seinem Grund alles aufhören muß, was auf diese Sinnenart gebaut ist? Wir tragen beständig diese transitorische Weltform in eine andere gänzlich verschiedene hinüber. Wir verweilen mit unsern Gedanken unaufhörlich unter diesen Gestalten. Die Natur erscheint in diesem System zu arm, zu einförmig; und ihr Gesetz ist doch größte Mannigfaltigkeit, in der möglichsten Einheit. Je mehr ein System

stem diese Eigenschaft der Natur ausdrückt und anschaulich macht, um so mehr nähert es sich der Wahrheit.

27)

Durch eben diesen stärkern Eindruck des neuen Lebens wird auch begreiflich, warum wir uns dermalen unsers vor diesem unsern gegenwärtigen Menschenleben vorausgegangenen Zustands gar nicht mehr erinnern; ob wir gleich dadurch so viel gewonnen, daß wir durch, vielleicht zum erstenmal in dieser Stuffe erhaltenen, Gebrauch unsrer Vernunft, durch die hier erhaltene Fähigkeit, analogische Schlüsse zu machen, mit großer Zuversicht auf diesen vorausgegangenen Zustand schließen, wenn uns gleich die Art und Weise, sammt der nähern Beschaffenheit, durch die stärkere Wirkung des gegenwärtigen Lebens verdunkelt sind, bis sie dereinst, durch was für eins uns bishero unbekanntes Mittel wieder erwachen. Vielleicht aber auch

schreibt

schreibt sich diese Unwissenheit über unsern vorhergegangenen Zustand davon her, daß wir auf der großen Leiter, die wir zu unsrer Vollkommenheit hinaufsteigen, zum erstenmal auf diejenige Stuffe gelangt sind, mit welcher Vernunft und die Fähigkeit, sich seines vorigen Zustands zu erinnern, verbunden sind: eine Fähigkeit, die sich erst mit dem Anfang der kommenden Stuffe äussern wird.

28)

Wenn aber nun alles, was wir empfinden, erkennen, nicht in das Innere der Sache selbst führt, sondern bloßes Resultat der Einwirkung von Dingen ausser uns, auf so und nicht anderst organisirte Wesen ist: so muß es nothwendig eine zweyfache Wahrheit geben: eine, welche anzeigt, was an der Sache selbst ist, das Objective, Absolute der Wesen, der Kräfte ausser uns. Diese Wahrheit heißt sodann **absolute Wahrheit.**

Eine

Eine andere, welche die Wirkung anzeigt, welche dieses innere Objective, bey diesen so organisirten Wesen, gemäß ihrer Receptivität hervorbringt: und diese letztere Wahrheit ist nicht absolut, sie ist relativ. Ich will die Natur dieser relativen Wahrheit im allgemeinen zuerst untersuchen, und dann auf ihre Abtheilungen hinübergehen.

Relative Wahrheit, in so ferne sie der absoluten entgegen gesetzt wird, ändert sich mit ihrem Grund, mit der Organisation, Receptivität der vorstellenden Kräfte; sie ist so verschieden, als es diese Empfänglichkeit der Wesen ist. Sie führt nicht in das Innere der Sachen, ob sie gleich durch dieses Innere der Sachen hervorgebracht wird. Sie bestimmt nur, wie ein Gegenstand erscheint, wie er unter diesen Umständen, bey dieser Receptivität des Subjects erscheinen muß. Sie ist für uns so viel als Wirklichkeit, Realität. Auf sie sind alle unsre Kün-

ste

ſte und Wiſſenſchaften gegründet, und ſind eben darum auch alle relativ; müſſen daher mit ihrem Grund, mit einer andern Organiſation, weichen, in ſo fern dieſer Grund verändert wird. Sie iſt nur in ſo fern ewig, nothwendig, unveränderlich, als es der Grund davon iſt. Für den Tauben iſt keine Harmonie, für den Blinden keine Farben und Gemählde. Wären alle Menſchen blind und taub gebohren, was wären ſodann unſre Wiſſenſchaften, Künſte, Philoſophie? was unſre Legislation? Jeder neue, mehrere Sinn iſt Offenbarung der Natur, Mittel zu neuen Erfahrungen und Kenntniſſen, näherer Blick in das Innere der Weſen. Aber das Innere der Weſen ſelbſt kann dieſe Kenntniß nicht ſeyn, weil ſie durch andere Sinne anders erſcheint; weil ſie nicht durch alle uns bekannten Organiſationen beſtätigt wird; weil es noch nicht ausgemacht iſt, wie dieſer Gegenſtand durch andere

noch

noch weiter mögliche, uns unbekannte Organisationen werde erkannt werden.

Wenn die Voraussetzung angenommen wird, daß Raum, Ausdehnung, Materie, Körper, etwas reelles, für sich bestehends seyen: so folgen freylich aus dieser Voraussetzung, als ihrem Grund, eine Kette von umittelbaren und mittelbaren Schlüssen, ganze Systeme und Wissenschaften; sie sind auch in sofern wahr, als sie Folgen dieser Voraussetzung sind, als die Voraussetzung selbst mehr oder weniger Grund hat; so wie die Regeln des Sachspiels nothwendige Folgen der einmal jeden Stein willkührlich zugegebenen Eigenschaften sind. Aber so wie sich die Regeln dieses Spiels verändern müssen, wenn die den Steinen beygelegte Eigenschaften mit andern verändert werden: so muß sich auch die Wahrheit der durch unsere Sinne gemachten Erfahrung und der daraus gefolgerten Sätze mit unsern Sinnen und Prä-

missen verändern. — Aber diese mögen sich auf was immer für eine Art ändern, so sind doch die dadurch gemachten Erfahrungen allzeit wahr und ausgemacht; weil es eben der Zweck und die Bestimmung dieser im verborgenen wirkenden Kräfte ist, durch ihr Einwirken auf eine solche Organisation, diese, durch ihr Einwirken auf eine andere Organisation, auch andere Schlüsse, Folgen und Gedanken zu veranlassen; weil es der Zusammenhang der Welt, der durchaus zu unserm Besten geordnet ist, nothwendig erfordert, daß in dieser Gestalt diese Täuschungen vorhergehen, um später werdende Anstalten und Manifestationen dieser Kräfte darauf zu gründen und vorzubereiten; weil wir sonst, kraft dieses Zusammenhangs, alle Vorstellungen der Dinge ausser uns gänzlich entbehren müßten; weil diese Täuschung im Grund die Sache selbst ist, in so fern sie von Wesen dieser Art erkennbar ist. Diese Er-

fahrun-

fahrungen und daraus gefolgerte Sätze sind alle wahr, wenn nicht mehr gefolgert wird, als die Natur der Sache und die Gesetze der Einwirkung erlauben; wenn nicht gefolgert wird, daß wir auch unter andern Umständen und Gründen, bey einer andern Organisation, das nämliche empfinden werden, daß hier in dieser Gestalt gemachte Erfahrungen auch auf eine andere übertragen werden, daß der Blinde eine Vorstellung von der Rose oder den Farben habe, daß Wesen, denen der Sinn des Gesichts mangelt, auch Begriffe von Schönheit und Häßlichkeit haben. Und so, wenn gleich Krankheit, als solche, Erscheinung ist, so suche ich darum doch nicht weniger Hülfe. Denn nebst dem, daß darinn auch wirklich etwas Sachliches liegt, welches mich unter diesen Umständen so afficiren muß, unter andern

anders, vielleicht angenehm afficiren würde, so verlange ich doch, daß diese unangenehme Wirkung in mir, Erscheinung durch Erscheinung gehoben werde. Der Schmerz mag Wahrheit oder Illusion seyn, so lang wir diese Receptivität haben, bleibt seine Einwirkung unangenehm, weil unsre Natur so beschaffen ist, daß wir angenehme Zustände suchen und unangenehme entfernen. — Von aller relativen Wahrheit ist also nichts ausgemacht wahr, als das, daß unsichtbare, ausser uns befindliche Kräfte, bey so organisirten Wesen, unter dieser Lage und Umständen, so erscheinen, um bey und unter einer andern anders zu erscheinen.

29)

Wenn relative Wahrheit durch die Receptivität des vorstellenden Subjects bestimmt wird, so muß sie auch nach Verschiedenheit

des

der Organisationen gänzlich verschieden seyn. Darin gründen sich ihre Abtheilungen. Unter diesen verschiedenen Organisationen ist eine für uns Menschen allgemeine, natürliche, beständige. Die Wahrheit, welche sich nach dieser richtet, erhält davon ihren Namen. Unsre bisherige Logik nennt blos allein wahr, was wir durch diese erfahren, nennt alles Uebrige Irrthum und Täuschung; vielleicht aus dem nämlichen Grund, aus welchem der Gerade im Land der Hinkenden verlacht wird. Auf diese sind unsre meisten Begriffe, wie z. B. die von Häßlichkeit und Schönheit gegründet. Die darin gesammelten Begriffe tragen wir sogar in Welten, die wir vermuthen, die von der unsrigen ganz heterogener Natur sind, ohne Unterschied hinüber. Und in so fern irren wir. Wir leihen sie Wesen von ganz anderer Art, und aus einem uns sehr natürlichen Stolz, aus

Unvermögenheit etwas besseres zu denken, nennen wir den Mangel unsrer Ideen Unvollkommenheit, und wenn wir Wesen höherer Art unterscheiden wollen, so legen wir ihnen nur einen höhern Grad unsrer Vollkommenheit bey; verfallen dabey in die ungereimtesten Widersprüche, indem wir Wesen, die wir uns unkörperlich denken, Willen und Verstand zueignen, die doch wesentlich den Gebrauch der Sinne voraussetzen; glauben, der Baum müsse für jedes Wesen ein Baum seyn, weil er es für uns ist, der Bewohner des Monds, Mercurius oder Saturnus müsse Augen und Ohren, Verstand und Willen haben, weil wir sie haben; schreiben also ganz verschiedenen Gründen dieselbigen Folgen zu. Diese Wahrheit ist es, die uns verführt, alles als unmöglich zu betrachten, was wir nicht weiter

ein=

einsehen; zu glauben, daß ein Widerspruch hier auch dort ein Widerspruch seyn müsse, wo doch die Prämissen sammt allem geändert sind. Dieses ist der wahre und einzige Irrthum, der dieser Gattung von Wahrheit entgegen steht, wenn die hier gesammelten Begriffe auf Gegenstände angewendet werden, die ganz heterogener Natur sind, auf Wesen, von welchen wir diese Begriffe nicht abgezogen. Auf dieser Wahrheit beruht zwar die für diese Organisation mögliche Erkenntniß, aber noch lange nicht alle auch unter andern Formen mögliche Erkenntniß. Durch sie erhalten wir die Idee von Raum, Zusammensetzung, Extension, Materie, Körper, Figur. Diese gesammelten Ideen werden Prämissen, aus welchen wir weiter folgern, auf welche wir ganze Systeme, Wissenschaften und Künste gründen und bauen. Durch sie schreiben wir den Dingen ausser uns Farben, Hitze, Kälte, Geruch, Geschmack, Ruhe und

Bewegung zu, durch sie erhalten wir die Begriffe von Größen, von Schönheit und Häßlichkeit. Aendert aber das Suppositum, die Fähigkeit, dieß alles zu empfinden, die Prämissen, die Erfahrungen, die Sinne: und alles hört sodann auf, kalt oder warm, groß oder klein, schön oder häßlich, wahr oder falsch zu seyn. Denn nebst dieser allgemeinen, beständigen Organisation giebt es noch gewisse andere, natürliche oder künstliche Organisationen, die so zu sagen Ausnahmen von dieser allgemeinen Regel sind; welche uns diesen allen Menschen so erscheinenden Gegenstand, auf einer andern Seite, mit andern Eigenschaften zeigen, welche eigene besondere Empfindungen, und eben dadurch die Entdeckung eigner neuer Wahrheiten veranlassen.

30)

Diese neuen, eigenen, seltneren Organisationen sind also die Quelle von einer zweyten

ten relativen Wahrheit. Diese wird nicht durch die allgemeine Organisation der Menschen erkennt. Mikroskopische Augen, Gelbsucht und andere solche Umstände führen dahin. Sie heißt bey dem größern, anders organisirten Theil der Menschen, Mangel, Gebrechen, Illusion, optischer Betrug, Krankheit. Sie ist für diesen größern Theil das, was die Erkenntniß eben dieses größern Theils für andere höher organisirte Wesen ist; denn für diese ist aus demselbigen Grund unsre allgemeine menschliche Art zu empfinden ebenfalls Mangel. Aber diese Art zu sehen, zu erkennen, ist auf keine Art Falschheit, Irrthum, Täuschung. Wir belegen sie mit diesen Namen in der irrigen Voraussetzung, daß nur wahr sey, was der allgemeine Theil der Menschen erkennt. Mit größerm Recht würde es ein Irrthum, eine Täuschung seyn, mit dieser Structur der Augen gelb zu sehen, mit welcher andere roth

oder grün sehen; aber mit gelbsüchtigen Augen gelb zu sehen, ist Natur, Wahrheit, Nothwendigkeit. Jeder der nach den natürlichen Empfindungen einer solchen sonderbaren und seltnern Organisation urtheilt, hat recht, sagt wahr: denn er urtheilt, wie er empfindet; und auch unsre Urtheile werden durch unsre Empfindungen veranlaßt. Wenn alle Menschen eben so organisirt wären, der Bau der meisten Augen mikroskopisch wäre, so wäre diese Art zu sehen, die allgemeine, die wahre, und unsre dermahlige würde sodann zur ungewöhnlichen und unregelmäßigen. — Und obwohl dieser einzelne, nach seiner Art zu empfinden, eben so wahr und richtig empfindet und urtheilt, als alle übrigen, nach ihrer Art zu sehen und zu empfinden: so ist es darum doch nothwendig, daß ihm dieser sogenannte Mangel und Art zu sehen gehoben werde, nicht weil es an sich ein Mangel ist, sondern weil dadurch die Sphäre seiner Be-

Begriffe und Erkenntniß beschränkt wird, deren Erweiterung ihm zu seiner Glückseligkeit und Vollkommenheit so nothwendig ist; weil dieser Mangel nicht allgemein ist; weil andere nach ihren von den seinigen ganz verschiedenen Empfindungen ganz verschieden denken, urtheilen und handeln; weil zu unsrer Glückseeligkeit in dieser Form nothwendig ist, sich die Gegenstände so vorzustellen, wie sich solche der allgemeinere Theil der Menschen vorstellt. — Diese Einrichtung der Natur, diese Anomalien und irreguläre Arten zu empfinden, haben aber auch ihren großen Vortheil und Nutzen für unsre ganze Erkenntniß; ohne sie wäre es Menschen unmöglich, eine noch höhere Art von Wahrheit, einen höhern Grad von Gewißheit der erkannten Sätze zu erhalten. Sie wüßten nicht, daß der nämliche Gegenstand mit andern Sinnen ganz anders erscheinen müsse; sie würden glauben, ihre Empfindung, ihre

Art

Art die Sachen zu erkennen, sey die einzi-
ge, führe in das Innere der Wesen, sey dieß
Innere selbst. Auch dem geübtesten Denker
wäre es sodann unmöglich, sich von dieser
sogenannten Täuschung loß zu machen. Je
mehr es aber solcher künstlichen oder natür-
lichen Organisationen giebt, die wir selbst zu
haben und zu erfahren im Stande sind, oder
von denen wir wenigstens die Erfahrungen
anderer, damit begabter Menschen verneh-
men: um so mehrere Mittel erhalten wir,
uns von diesen Irrthum loß zu machen, neue,
uns vorher unbekannte Eigenschaften, etwas
allgemeineres, reelleres, näher zur Sache
führendes zu entdecken, unsre bisher gemach-
ten Erfahrungen auch unter andern Gestal-
ten bestättigt oder verworfen zu sehen; selbst
zu erfahren, ob etwas mehr als bloße Er-
scheinung für diese Sinne sey, ob dieses schö-
ne Angesicht auch mit mikroskopischen Augen
seine Reize für uns behalten werde. Durch
die

die Selbsucht, durch das Telescop, Mikroskop, durch jede eigene natürliche oder künstliche Art zu empfinden, wurden wir erst aufgelegt, die große und wichtige Entdeckung zu machen, daß unsre Sinne uns auf keine Art in das Innere der Sache führen, daß sich mit unsrer Receptivität auch die Vorstellung und Gestalt der Dinge ausser uns verändern. Jedes Entstehen und Bekanntwerden einer solchen neuen natürlichen oder künstlichen Art zu sehen ist der wichtigste Beytrag zu unsrer Logik, eine unschätzbare Berichtigung unsrer dermahligen höhern Erkenntniß. Durch jedes Naturspiel verräth sich die Natur. Vielleicht wären die verschiedenen, so sehr mißhandelten Mißgestalten und Mißgeburten, bey genauerer Pflege und Sorgfalt, ein Weg zu neuen psychologischen Kenntnissen.

31)

Daraus entsteht nun eine neue, dritte relative Wahrheit, die uns Menschen mögliche höchste Erkenntniß: die Fähigkeit, eine gemachte Erfahrung, eine Art zu sehen, mit einer andern in einer andern Organisation gemachten Erfahrung zu vergleichen, zu bestättigen, zu bestimmen, was an dem Ding sachliches sey, was eigentlich nur für diese, nicht für andere Sinne sey. Ganz gewiß muß eine Wahrheit, welche nicht bloß allein durch die allgemeine Art zu empfinden, sondern noch überdas durch alle uns bekannte Organisationen, mittelbar oder unmittelbar eben so erkannt wird, einen höhern Grad der Gewißheit und Zuverläßigkeit erhalten. Diese Art relativer Wahrheit möchte ich, um sie von den übrigen zu unterscheiden, im Mangel eines andern Worts, weil sie für uns die höchste ist, ontologische Wahrheit nennen.

32) Die

32)

Diese ontologische Wahrheit ist diejenige, in welcher sowohl die allgemeinen, als jede besondern, natürlichen oder künstlichen Organisationen übereinkommen; die durch keine allgemeine oder besondere Organisation, durch keine Gelbsucht, Teleskop oder Mikroskop, durch keinen Plan- Hohl oder Convex-Spiegel anders erkannt wird. So hoch und gewiß sie aber auch in Rücksicht auf die beyden übrigen relativen Wahrheiten ist: so bleibt sie doch mit dem allen noch relativ, ist noch lange nicht absolut; und es ist sehr möglich, daß manche Sätze davon durch Entdeckung einer neuen Organisation nicht bestättigt werden, sondern als Illusion erscheinen. Es ist aber auch möglich, daß gewisse Sätze davon durch alle möglichen Organisationen die Probe halten werden, bey einigen hat es sogar den Anschein der Gewißheit, die aber nicht zur Evidenz gelan-

gen

gen kann, ehe alle Erfahrungen vollendet sind. Diese Wahrheit ist also mit dem allen nur so lang wahr, und höhere Wahrheit, als die Sachen und Erfahrungen auch für die Zukunft in dem Stand bleiben werden, worin sie dermahlen sind; sie ist noch immer menschliches Wissen, obgleich höheres Wissen des Menschen. Der Tod allein kann und muß zeigen, wie viel davon die Probe halten werde, welche neue Eigenschaften der Dinge wir dadurch entdecken werden, und selbst dieses wird sodann vielleicht noch lange nicht das letzte seyn. Um viele noch verborgene Eigenschaften der Dinge, neue Manifestationen dieser unsichtbaren Kräfte kennen zu lernen, wird es nöthig seyn, oft zu sterben. Jeder Tod ist der Eintritt in eine neue Welt, in ein neues Leben. — Wir haben also folgende Arten von relativer Wahrheit.

1) Die-

1) Diejenige, welche durch gewisse Anomalien und Abweichungen, durch eigene, seltnere Organisationen erkennt wird;

2) die, welche mit der allgemeinen menschlichen Art zu empfinden bestättigt wird; und endlich

3) die, in welcher alle allgemeinen und besondern uns bekannten Organisationen übereinkommen.

Keine von allen ist Irrthum, Betrug, weil sie durch andere vielleicht anders erscheint. Der Irrthum entsteht nur alsdann, wenn wir behaupten, daß die Art zu sehen die einer bestimmten Organisation eigen ist, die Wahrheiten so sich darauf gründen, auch in einer andern Organisation, wo der Grund ganz geändert ist, noch Wahrheiten bleiben; wenn die Folgen einer bestimmten Art zu empfinden mit einer andern ganz verschiedenen verwechselt werden; wenn behauptet wird, daß Wesen, denen der Sinn des Gesichts mangelt,

sich ebenfalls Häßlichkeit als Häßlichkeit, und Schönheit als Schönheit vorstellen; wenn wir uns so sehr an diese Art zu empfinden gewöhnen, daß wir alle unsre daraus gefolgerten Begriffe, bey Wesen von ganz verschiedener Art suchen und vermuthen; kurz, wenn wir behaupten, daß der Blinde eine Sonne sehe und kenne, und daß der Baum für alle Organisationen ein Baum seye; wenn ich annehme, daß alles, was Resultat dieser Sinne ist, das Innere der Sache sey. — Aus diesem erscheint auch, daß der Idealismus der Gewißheit unsrer Erkenntniß lange nicht so nachtheilig sey, als gemeiniglich vorgegeben wird.

33)

Von allen relativen Wahrheiten sind ontologische die höchsten. Sie sind die Grundlage unsers Wissens, das Rectificatorium unsrer Sinne und aller unsrer Erscheinungen, das untrügliche Kennzeichen, ob etwas nur

bloße

bloße Erscheinung sey, der Leitfaden, an welchen wir uns bey dieser Ungewißheit zu halten haben, der feste Grund, auf welchem wir stehen, der Ort von dem wir ausgehen. Durch diese allein sind wir im Stand, sogar in die Vorwelt und etwas näher in die Zukunft zu dringen. Diese sind die Anfangsgründe unserer Erkenntniß, aus ihnen folgern wir weiter und weiter, an ihnen prüfen und vergleichen wir unsre spätern Erfahrungen, auf diese wenden wir sie an, und finden neue Grundsätze, um neue Entdeckungen zu machen: und so ordnen sich ganze Systeme, die wir alle am Ende auf diese Grundsätze zurückführen.

34)

Welche sind nun aber diese Grundsätze? Unter solche darf kein Satz aufgenommen werden, der nicht durch alle uns bekannte Organisationen bestättigt wird, oder logische Folge eines solchen allgemein bestättigten Grund-

satzes ist. Hieher gehören also beyspielsweise folgende. Denn es ist bey allen Organisationen richtig und ausgemacht:

1) **Daß Etwas sey.** Nur in der Art zu seyn, weichen die Organisationen von einander ab. Alle Sätze, welche eine bestimmte Art zu seyn ausdrücken, in so fern diese Art durch gewisse Sinne erkannt wird, gehören also nicht in die Classe ontologischer Wahrheiten; sie sind aber darum doch wahr, in so fern und so lang ihr Grund bleibt und wahr ist.

2) Daß ich sey, wirke.

3) Daß ich nicht allzeit derselbige sey, daß ich verändert werde.

4) Daß auch Dinge ausser mir wirklich seyen.

5) Daß diese Dinge nicht einerley, sondern verschieden und mancherley seyen.

6) Daß

6) Daß diese Dinge ausser mir, auf mich wirken.

7) Daß diese Dinge die nämlichen seyen, daß ich der nämliche sey, in so fern einerley Veränderung hervorgebracht wird.

8) Daß sie verschieden sind, daß ich verschieden bin, wenn die Wirkung verschieden ist.

9) Daß diese nämlichen Dinge mir anders erscheinen, wenn meine Organen verändert sind.

10) Daß hiemit diese Dinge, weil sie mir nach veränderten Organen anders erscheinen, das nicht in sich selbst seyen, was sie mir erscheinen.

11) Daß also dieses nämliche Ding nach veränderten Organen auch anders erscheinen müsse.

12) Daß aber diese Dinge darum doch etwas seyen; etwas mehr als meine bloßen Gedanken.

13) Daß es Dinge gebe, die an und für sich nicht bestehen können, die in und durch andere wirklich sind, ohne solche nicht wirklich sind; die so zu sagen bloße Prädicate eines Subjects sind, und folglich von diesem Subject nicht zu trennen sind, nicht gedacht werden können. Oder was ist ein Gedanke ohne denkende Wesen, eine Zusammensetzung ohne Theile?

14) Daß es also Dinge geben müsse, die, obwohl wir sie durch keinen Sinn empfinden, darum doch nicht weniger wirklich sind, weil sie das Subject von den Prädicaten sind, die wir gewahr werden.

15) Daß Ausdehnung, Zusammensetzung, Materie, Körper, Figur, Größe, unter diese letzte Classe der Dinge auf keine Art können gerechnet werden.

16) Daß

16) Daß folglich unter dieser Ausdehnung Materie, Zusammensetzung, Form, Figur, andere, selbstständige Dinge müssen verborgen seyn.

17) Daß also diese der Grund aller Wirksamkeit, des Phänomenons Materie, so wie aller Art von Zusammensetzung seyen.

18) Daß diese die verborgenen Kräfte seyen, welche diese Erscheinung in uns hervorbringen.

19) Daß also alle Materie, alle Ausdehnung, alle Zusammensetzung Erscheinung sey.

20) Daß, wenn die Form, Figur, Zusammensetzung eines Dinges verändert worden, auch diese innerlichen Kräfte verändert seyen.

21) Daß wir aber auch diese Veränderung dieser innerlichen Kräfte hervorzubringen im Stande seyen, wenn wir

die nämlichen äusserlichen Ursachen setzen, unter welchen die nämliche Veränderung der Gestalt und Figur schon vordem vorgegangen.

An diesen Grundsatz schließen sich die Grundsätze der Physik, Chemie, Arzneywissenschaft, Landökonomie und andre damit verbundene Künste und Wissenschaften; auf ihn gründet sich die Gewißheit ihres praktischen Theils, und auf diesen ihre davon abgezogene Theorie.

22) **Daß also ähnliche Ursachen ähnliche Wirkungen hervorbringen, so wie ähnliche Wirkungen ähnliche Ursachen voraussetzen.** Einer der fruchtbarsten Grundsätze von der ganzen menschlichen Erkenntniß, durch welchen eine Menge einzelner Erfahrungen und Sätze ihre Gewißheit erhalten.

23) Daß

23) Daß in mir etwas bleibendes sey, welches beständig modificirt wird.

24) Daß mein Körper als etwas Zusammengesetztes dieses bleibende nicht sey.

25) Daß also mein Ich von meinem Körper unterschieden sey ꝛc.

35)

Alle diese so eben vorgetragenen Sätze haben einen sehr hohen Grad von Gewißheit. Sie bleiben und sind nach ihrem ersten Grund sinnlich. Sie nähern sich aber doch mehr der Sache, so wie sie an sich ist, weil sie durch keine höhere bekannte Organisation verkannt oder verworfen werden. Aus ihnen selbst lassen sich noch eine Menge anderer folgern und noch andere prüfen und berichtigen. Sie selbst sind einer noch größern Berichtigung und Bereicherung fähig. Sie sind eigentlich nur für Menschen, oder für Wesen, welche im Stand sind, verschiedene Organisationen zu erfahren, zu vergleichen und aus

diesen Vergleichungen auf weitere Verhältnisse zu schließen. Mit jedem neuen Sinn, mit den neuen Erfahrungen, die dadurch gemacht werden, erweitert sich das Reich der Wahrheiten: so wie die Sphäre der Erkenntniß bey einem Menschen mit fünf Sinnen ungleich größer seyn muß, als wenn er nur einen einzigen hätte. — Schon im Menschen allein können dieser Organisationen mehrere gefunden werden. Ganz verschieden muß die Erkenntniß und Philosophie eines Menschen, oder vielmehr beynahe gar keine seyn, dessen einziger Sinn das Gefühl wäre; und wieder anders müßte sie seyn, wo

Gefühl und Geschmack,
Gefühl und Geruch,
Gefühl und Gehör,
Gefühl und Gesicht

die alleinigen Sinne sind. Jeder derselben hat eine eigene von uns verschiedene Art, sich

die

die Gegenstände vorzustellen; ist mehr oder weniger im Stand, solche zu vergleichen, mehr oder weniger Erfahrungen zu sammlen. — Wieder anders verhält es sich bey Menschen, welche allein

Gefühl, Geruch, Geschmack,
Gefühl, Geruch, Gehör,
Gefühl, Geruch, Gesicht,
Gefühl, Geschmack, Gehör,
Gefühl, Geschmack, Gesicht,
Gefühl, Gehör, Gesicht

haben. Und abermahl anders bey Menschen, die mit vier Sinnen begabt sind, als:

Gefühl, Geruch, Geschmack, Gehör,
Gefühl, Geruch, Geschmack, Gesicht,
Gefühl, Geschmack, Gesicht, Gehör,
Gefühl, Geruch, Gesicht, Gehör,

Wer alle fünf Sinne zugleich, und anbey die Mittel besitzt, diese Sinne durch Kunst zu erhöhen, und zu verstärken, bey diesem muß unter den Wesen, die wir kennen, die Erkennt-

Erkenntnißfähigkeit die stärkste seyn. Jeder Mensch von der eben beschriebenen Sinnen-Verschiedenheit und Anzahl hat in Rücksicht der übrigen eine eigene Organisation. Und es wäre der Mühe wehrt, die Philosophie, die Sphäre von Begriffen zu erforschen und zu bestimmen, die jeder derselben eigen sind; wenn anders Menschen genug im Stand sind, ihre Begriffe gehörig aufzulösen, und zu wissen, was und in wie fern jeder einzelne Sinn zu jeder gegebnen Idee beytrage, und auf diese Art das Zusammengesetzte unsrer Begriffe zu zergliedern. Dann erst ließe sich mit Zuverläßigkeit bestimmen, welcher Erziehung, Religion, Moral, Legislation und Perfectibilität jede dieser Organisationen fähig wäre; dann erst würde das Relative unsrer Begriffe in voller Gewißheit und Stärke erscheinen. Indessen können wir bloß im allgemeinen folgenden Grundsatz voraussetzen:

Alle

Alle Begriffe, alle Wahrheiten, welche z. B. ohne den Gebrauch des Gesichts nicht können gedacht oder erhalten werden, die sich am Ende dahin auflösen, sind relativ; sie sind bloß für Wesen, denen die Vorsicht diesen Sinn zugedacht und gegeben. Man bemerke aber dabey, daß beynahe kein einziger unsrer sinnlichen Begriffe, so wie wir uns einen Gegenstand vorstellen, einfach, die Folge eines einzigen Sinns, sondern mehrerer zugleich sey; so wie z. B. unser Begriff der Rose, wie wir uns solche vorstellen, aus Ideen entsteht, die uns durch vier Sinne zugeführt werden, hiemit ein sehr zusammengesetzter Begriff ist.

36)

Aber so groß und erhaben auch immer diese ontologischen Wahrheiten sind; so sehr

auch

auch die Fähigkeit, solche zu sammeln und einzusehen, von der höhern Würde unsrer Natur zeigt: so unfähig bleiben wir doch, das Innere der Sache selbst, oder die absolute Wahrheit einzusehen. — Absolute Wahrheit ist das, was, an und für sich, an der Sache selbst ist. Sie ist diese unsichtbare Kraft, die uns durch ihre Wirkungen erscheint, auf uns verschiedentlich organisirte Wesen verschiedentlich wirkt. Sie ist nicht für diese Sinne, Gestalt, für diese Weltform, oder für Menschen. Sie kann niemahls geändert werden. Diese Kraft bleibt Kraft, wirkt allzeit, wirkt auf verschiedene Subjecte auf verschiedene Art, so wie sie es leiden, ihrer Receptivität gemäß, und wird eben dadurch der Grund und die Quelle aller Erscheinungen und unsrer relativen Wahrheit. — Dieß ist alles, was wir von ihr wissen.

37) Ab-

37)

Absolute Wahrheit ist für Gott, und für Gott ganz allein. Gott erkennt die Kräfte und das Wesen der Dinge. Creaturen urtheilen und schließen nach den Wirkungen dieser Kräfte, nach der Art, wie sie ihnen erscheinen, wie sie sich ihnen offenbaren; sie schließen von da aus auf den Grund und die Beschaffenheit der verborgenen Kraft, auf die Wirklichkeit derselben. Gott erkennt die Handlungen der Menschen nicht als solche: oder er müßte dazu uns ähnliche Sinne und Körper haben. Er kennt sie aber als Wirkungen dieser ihm allein anschaubaren Kräfte, die Menschen so erscheinen, und von ihnen nach ihrer Sprache und Art so genennt werden. An sich, also auch für Gott, giebt es keinen Raum, Zeit, Bewegung, Körper, Ausdehnung, so wie es offenbar für ihn keine Hitze und Kälte, Licht und Finsterniß, keine Schönheit und Häßlich-

keit

keit giebt. Das Unbegreifliche seiner Erkenntnißart, anbey die Nothwendigkeit, mit Menschen über Gott nach ihrem Fassungsvermögen zu sprechen, verbunden mit der Armuth unsrer Sprachen, verursachen sehr häufig, daß wir in den Fehler des Anthropomorphismus verfallen. Dadurch schaffen wir sodann die Unendlichkeit zur Endlichkeit um.

38)

Aber wie gelangt der Idealist zur Erkenntniß eines Gottes? — Ich denke weit leichter, als in jedem andern System. Er bedient sich der nämlichen Gründe, und hat noch eigene dazu. Denn

1) Er sieht Wirkungen, so gut als ein Anhänger eines jeden andern Systems; er schließt von diesen auf eine Ursache. Diese Ursache erkennt er als eine abermahlige Wirkung, und schließt also auf

eine

eine weitere, und endlich auf eine letz=te, höchste und allgemeine Ursache von der ganzen Natur.

2) Er sieht, daß diese Wirkungen und Ursachen sich in einander gründen; er bemerkt daher Zusammenhang, Ord=nung und Harmonie. Er weiß, daß diese ganz allein die Wirkung von vor=stellenden Kräften sind, und wer nimmt deren so viele an, als er? Er sieht aber auch, daß diese Ordnung und Anstalten seine sowohl, als aller ihm bekannten Wesen, Macht und Kraft unendlich übertreffen. Er be=greift, welche erstaunliche Uebersicht hier nöthig sey, um die Billionen von Wesen so zu ordnen, daß keines das andre hindere, alles befördere, über=all Harmonie und nirgends Wider=spruch herrsche. Er sieht, daß diese

Ordnung und Uebereinstimmung vorhanden sey. Er sieht, daß keine ihm bekannte endliche Kraft zureiche, diese Ordnung, diese Wirkungen hervorzubringen. Er schließt daher auf ein Wesen, das sie hervorgebracht, das Herr und Meister der ganzen Natur ist. Dieses Wesen nennt er **Gott**.

3) Der Idealist weiß, daß nichts ohne Zweck sey. Er schließt von daher auf Wesen, die ihn denken. Denn nimm alle Zwecke aus der Welt, und alle Wesen, die ihn denken, was ist sodann diese Welt? Was alle Veränderungen und Vorfälle? — **Bloße Versetzung der Elemente.** Aber gieb nun, statt dessen, allen einen Zweck; erkenne diese Zwecke in ihrer Unterordnung vom kleinsten bis zum größten — wie auf einmahl ordnet

sich

sich nun alles! welcher Geist belebt die ganze Natur! welchen Wehrt erhalten alle Dinge! welche Quelle der Erkenntniß und des Vergnügens öffnet sich dem Geist! wie wächst dieses Vergnügen mit der Allgemeinheit des Zwecks! wie verändert alles seine Gestalt mit Veränderung dieses Zwecks! — Dieses Ganze muß also auch seinen Zweck haben, weil nichts ohne Zweck ist. Der Idealist schließt auf ein Wesen, das allen einen Zweck gab, das gewissen Wesen die Fähigkeit gab, diese in die Weltordnung gelegten Zwecke zu erkennen. Er sieht, daß diese Wesen diese Fähigkeit erhalten, um zur Quelle ihres Vergnügens und Glückseeligkeit zu werden. Und das Wesen, das im höchsten Grad einsieht, wie sich alles ohne Ausnahme als Mittel zur Seeligkeit der vorstellenden Kräfte

verhalte, wie alle Kräfte dahin wirken — dieses Wesen nennt er Gott.

4) Im System des Idealismus sind so viel verborgene Kräfte, deren Inneres wir niemahls erkennen. Wenn kein Gott wäre, so wäre der höchste Gegenstand aller Erkenntniß ohne alle Kraft, die ihn erkennte. Wo niedrigere, schwächere Geister sind, (und diese sind in der Welt) da muß auch ein höchster, allumfassender Geist seyn. — Und dieser Geist ist Gott.

Aber könnten nicht eben diese unsichtbaren Kräfte die Gottheit selbst seyn? Führt also nicht der Idealismus unmerklich zum Pantheismus? — Nein! Von den Pantheistischen Systemen kann ich mir nur zwey denken, unter welche beyde alle übrigen können gebracht werden.

Das

Das erste nimmt nur ein einziges, keine andere aussereinander befindliche Wesen an. Dieses System gründet sich auf den Mißbrauch des Satzes: ex nihilo nihil fit; auf die irrige Voraussetzung eines absoluten Raums, und hebt alle Individualität und Personalität gänzlich auf; auch kenne ich kein System, das bey der möglichsten Darstellung unverständlicher bliebe. Ich glaube, das System des Spinoza gehöre in diese Classe.

Ein anderes Pantheistisches System nimmt mehrere ausser einander befindliche Theile an, die sämmtlich Theile der Gottheit sind. Diese Art des Pantheismus ist im Grund wahrer Materialismus in Bezug auf die Gottheit. Ihm stehen die nämlichen Einwürfe entgegen, die ich oben im Eingang gegen die Materialität der Seele angeführt habe. Es gilt auch

gleich viel, ob diese Theile der Gottheit emanirte oder nicht emanirte Theile sind; denn die Schwierigkeiten sind beym Emanationssystem größer als bey allen übrigen. Da im Emanationssystem keine Schöpfung aus Nichts angenommen wird, so waren also schon vor der Emanation alle Theile der Welt in der Gottheit in einem engern Raum vorhanden. Was hat nun die Emanation geändert, oder neues hervorgebracht? — Die Theile der Gottheit haben eine neue Lage erhalten; Gott, dessen Theile vorher dicht aneinander waren, hat sich ausgedehnt, und die ganze Welt ist nichts weiter, als eine ausgedehntere, dünner gewordene, aufgedunsene Masse der Gottheit; Gott hat in das Nichts gewirkt, weil er nun auch dort ist, wo vor seiner Ausdehnung nichts war. Um wie viel ist uns nun der Actus der Schöpfung begreiflicher geworden?

worden? So müssen am Ende alle Denker, die sich durchaus vorgenommen, die Schwäche ihrer Erkenntniß niemahls einzugestehen, sondern über unerklärbare Gegenstände was immer für eine Erklärung zu geben, in Pantheistische Irrthümer verfallen. — Der Idealist weiß, daß ein Gott ist, daß die Welt sein Werk ist; aber er weiß nicht, wie sie entstanden ist: er weiß, daß Gott aufhören würde, Gott zu seyn, wenn seine Natur und sein Wesen weniger unbegreiflich wären. Dabey beruhigt er sich, und glaubt, wenn andere träumen.

39)

Und nun die Anwendung auf die Moräl, auf diese Königin aller Wissenschaften. — Welchen Grad von Gewißheit haben ihre Grundsätze? wie folgen sie aus den obigen Sätzen? Sind sie absolut oder relativ? und

wie groß ist ihre Relativität? Wie kann Tugend mit diesem System bestehen? ist sie nicht vielmehr ein leerer Name, ein Blendwerk für diese Gestalt? — Nach den obigen Voraussetzungen wird es keinem meiner Leser bedenklich fallen, sie ebenfalls unter die relativen Wahrheiten zu rechnen; aber vielleicht nähern sich von allen Grundsätzen keine mehr der absoluten Wahrheit, als die Grundsätze der Moral. Sie gründen sich mehr auf die innere als äussere Empfindung, auf die angenehmen oder widrigen Eindrücke, die ich erfahre. Die Beweise von der Relativität der moralischen Grundsätze, so wie von der menschlichen Tugend scheinen mir folgende zu seyn:

1) Unter allen Wesen, die wir kennen, ist der Mensch das einzige sittliche Wesen. Hiemit ist Sittlichkeit samt ihren Grundsätzen etwas relatives. Sie bezieht sich blos auf Menschen, auf

auf kein Wesen ausser ihnen, das wir kennen.

2) Nicht einmahl alle Menschen sind sittliche Wesen. Sie sind es nur in dem Maaß, als sie den Gebrauch des Verstands und der Vernunft haben. Dieser setzt den Gebrauch der Sinne voraus. Blödsinnige, Wahnwitzige, Menschen, die von Geburt aus blind oder taub sind, sind entweder gar keiner, oder einer sehr schwachen Sittlichkeit fähig.

3) Tugend ist Vortreflichkeit, Vollkommenheit der Natur, bey jedem gegebenen Wesen. Jedes Wesen, jedes Geschöpf hat also seine ihm eigene Tugend. Diese richtet sich nach seiner Natur, ist also relativ. Der Mensch ist ein sittliches Wesen. Seine Tugend un-

terscheidet sich folglich von den Tugenden anderer Wesen dadurch, daß sie eine sittliche Tugend ist. Diese Art von Tugend ist hiemit für den Menschen ganz allein, folglich relativer Natur. Niemand als er allein kann auf diese bestimmte Art vollkommen, oder, welches einerley ist, tugendhaft seyn. — Da also Tugend überhaupt Vollkommenheit eines jeden Wesens ist; da der Mensch das einzige sittliche Wesen ist, so wir kennen; da diese Sittlichkeit den Gebrauch der Vernunft, des Verstands, und folglich auch aller andern niedern, untergeordneten Kräfte voraussetzt: so glaube ich auch, es bestehe die Vollkommenheit und Tugend des Menschen darinn, daß alle, und vorzüglich seine höhern Kräfte übereinstimmen, ihn zu dem zu machen, was er seyn kann, und den ihm mögli-

möglichen Grad von Vollkommenheit zu erreichen. Diese höhern Kräfte und Vermögen des Menschen sind das Vorstellungs- und Begehrungsvermögen. Diese beyde bestimmen sodann den Wehrt seiner Handlungen. Die Vollkommenheit der menschlichen Natur, oder ihre Tugend, besteht also darinn, daß jeder Mensch so viele, so deutliche, so richtige Begriffe erhalte, als er vermag; daß diese gesammelten Begriffe seinen Willen bestimmen, und zu Bewegungsgründen werden; daß diese Bewegungsgründe so hoch, rein und edel seyen, als ihm möglich ist; und daß diese folglich so viele gute, gemeinnützige und vollkommene Handlungen hervorbringen, als unsre Schwäche gestattet. — Oder ist Tugend in andern Systemen etwas mehr?

40) Die-

40)

Diese Tugend ist zwar relativ, weil sie nur für Menschen ist; aber der Idealismus hebt sie nicht auf. Denn mit Aenderung ihrer Natur geht nur das eigene dieser Natur verlohren; das Generische, die Vollkommenheit der Natur bleibt, und diese richtet sich nach der kommenden Gestalt, wird mit dieser verändert, und wird zur neuen Vollkommenheit einer neuen Form, die nun erst erscheint. Tugend bleibt immer, und nur die Art tugendhaft zu seyn, ist der Veränderung unterworfen. Der Mensch soll nach dem Tod werden, was der Vorsicht gefällt; er hat und behält doch allezeit eine, obschon veränderte, Natur. Diese ist einer eigenen, correspondirenden Vollkommenheit fähig, und diese ist sodann seine Tugend, so bald sie von ihm erreicht wird. Sie wird sogar, statt seiner vorigen menschlichen, eine höhere Tugend, wenn seine Na-

tur

tur einen Zuwachs von Vollkommenheit erhält. Der Mensch hört also nach dem System des Idealismus nicht auf, tugendhaft zu seyn; er verändert und verwechselt nur seine Tugend und Pflichten gegen andere, in dem Maaß, als er seine Organisation verändert, von welcher seine vorige Natur eine Folge, so wie seine vorige Tugend war. Es mag seyn, daß mit dieser Abänderung manche Pflichten hinwegfallen (denn wer wird ferner die Pflicht zur Mäßigkeit im Genuß der Speisen erfüllen sollen, wenn die neue Organisation für keine Speisen gemacht ist?) Aber diese Pflichten waren sodann Folgen der vorhergehenden Organisation, Mittel um unangenehme Eindrücke auf eine so empfindende Natur zu entfernen; an deren Stelle tretten nun andere, uns unbekannte, die abermahls eben so natürliche Folgen dieser uns unbekannten Organisation sind, die eben so zweckmäßige Mittel sind,

die

die neuen widrigen Eindrücke der Gegenstände ausser uns auf unsre veränderte Empfänglichkeit zu schwächen und zu verhindern. Oder wer wird ferner Pflichten gegen eine Frau in einem Zustand haben, wo kein Ehestand gedenkbar ist? Pflichten gegen Kinder, wo keine Zeugung statt findet? — Ich will nur flüchtig etliche Folgen für die Moral aus den angenommenen Grundsätzen des Idealismus entwerfen, um die Verbindung zwischen beyden zu zeigen; die weitere Ausführung soll vielleicht der Gegenstand einer eigenen Abhandlung werden.

1) Ich bin, und die Einrichtung meiner Natur nöthigt mich, Vergnügen zu suchen, und Mißvergnügen zu entfernen.

2) Auch andere Gegenstände sind ausser mir; diese wirken unaufhörlich auf

meine

meine so gebaute und empfindende Natur; sie bringen in mir Veränderungen hervor.

3) Einige dieser Veränderungen sind mir angenehm, andere sind es nicht.

4) Die ursprüngliche Einrichtung meiner Natur nöthigt mich, erstere zu suchen, letztere zu fliehen; und es gilt gleichviel, ob das Unangenehme in dem Gegenstand selbst oder in einem gewissen Schwung meines Geistes, in einer widrigen Association liegt. Beyde muß ich fliehen, so lang mein Geist diesen Schwung behält.

5) Dieß nöthigt mich zu einem bestimmten Betragen; oder Mißvergnügen, das meine Natur so sehr verabscheut, ist die Folge meiner Handlung;

lung; ich muß sie unterlassen, oder ich bin elend.

6) Aber ein Eindruck, der, anfänglich angenehm, weiter hin ungleich mehr unangenehme Folgen hat, kann kein Gegenstand meiner Begierde seyn; ausser dem Fall, wo ich diese Folgen gar nicht oder schwächer erkenne. Der erste Eindruck kann also nicht entscheiden für die Güte eines Gegenstands, ich brauche andere Merkmahle, um nicht zu irren. Diese sind die Menge und Dauer der angenehmen oder unangehmen Folgen.

7) Derselbige Trieb, der mich von allen Gegenständen zurück stößt, deren schädliche Einwirkung ich erkenne, lehrt mich jeden Gegenstand fliehen, dessen erste Folgen zwar angenehm

sind,

sind, aber später hin größere Unlust erwecken.

a) Je weitere Folgen ich vorhersehe, je richtiger ist mein Betragen.

b) Jeder unmittelbare Eindruck betrügt.

c) Alle Unsittlichkeit der Menschen gründet sich in den nothwendigen oder selbst veranlaßten Schranken ihrer Vernunft, in der Uebereilung und Trägheit.

8) Wenn Dauer das Kriterium alles Vergnügens ist, und wenn ich ein fortdaurendes Wesen bin: so kann nur das für mich gut, begehrungswerth seyn, was mich in diesen neuen Zustand begleitet, dessen gute Folgen bis dahin

reichen, was Mittel ist, diesen Zustand zu verbessern.

9) Alles was ausser mir ist, mein Reichthum, meine Hohheit, meine Macht sind nicht von der Art; sie bleiben hier zurück, ich aber gehe. Sie dürfen also nicht der letzte Zweck meiner Handlungen seyn. Sie haben einen Werth, in so fern sie Mittel sind, meinen innern Zustand zu verbessern, die Kräfte meines Geistes ins bessere zu entwickeln.

10) Meine innere Vollkommenheit ist also mein Zweck; alles übrige ist Mittel, um zu dieser zu gelangen. — Aber diese innere Vollkommenheit besteht in der Vollkommenheit meiner vorzüglichsten Kräfte. Diese sind Wille und Verstand.

11) Die

11) Die Vollkommenheit des Verstands besteht in der Menge, Lebhaftigkeit und Richtigkeit seiner Begriffe. Die Vollkommenheit des Willens in dem Einfluß, den diese Begriffe auf ihn haben, in der Reinigkeit und Hohheit seiner Bewegungsgründe.

12) Diese Menge und Richtigkeit meiner Begriffe setzt mich in den Stand, unter den verschiedenen Gesichtspuncten den wahren zu treffen; sie gewährt mir die Einsicht in die Beziehungen und Verhältnisse der Dinge auf mich, die nach Verschiedenheit des Gesichtspuncts nicht minder verschieden sind; ich werde eben dadurch aufgelegter, die angenehmen und unangenehmen Folgen gehörig zu berechnen, den Dingen ausser mir keinen größern Werth beyzulegen, als sie verdienen, sie als Mittel

zur Vervollkommnung meiner höhern Natur zu betrachten, und sie nur in so fern zu suchen, dasjenige zu erwählen, was mir wahrhaft gut ist, und folglich am wenigsten Mißvergnügen zu erfahren.

13) Der Zustand, in welchem ich durch meine ganze Dauer am wenigsten Mißvergnügen und das häufigste Vergnügen erfahre, ist der Zustand der Glückseeligkeit. Die Vollkommenheit meines Geistes und folglich Tugend führt also allein zur Glückseeligkeit. Mit ihr ist das meiste und reinste Vergnügen verbunden, dessen ich hier schon fähig bin. Die Tugend belohnt sich selbst, unabhängig von dem thörichten Beyfall der Menschen.

14) Da

14) Da aber nicht jeder die Folgen seiner Handlungen in einer solchen Ferne überschauen, nnd diese Vollkommenheit des Geistes in dieser Reinigkeit erhalten kann: so sehe ich andere, die diesen Schwächern die entferntern Folgen, von eigner oder fremder Erfahrung oder Nachdenken, aus Liebe, Wohlwollen und Ueberzeugung von Pflicht verkündigen. Ich sehe aus Erfahrung, daß sich alle, die ihrem Wort trauen, und ihre Warnungen und Vorschriften befolgen, dabey nicht minder gut befinden, als ob es die Frucht ihrer eigenen Erfahrung und Nachdenkens wäre. Wenn also auch ich einer dieser Schwächern bin, (und welcher Mensch sieht in allem durchaus hell?) so verbindet mich ebenfalls die ursprüngliche Einrichtung meiner Natur, der, so diese Einrichtung meiner Natur getrof-

sen, ihnen zu folgen. Sie stellen mir solche, als meine Obere und Gesetzgeber vor. Zur Belohnung dieser Folgsamkeit wird ihre Einsicht und Erfahrung meine eigene; sie ersparen mir die Irrwege, die ich ausserdem zu durchlaufen hätte, samt dem damit verbundenen Mißvergnügen. Das offene Geständniß meiner Schwäche, und die Verzicht auf meine Willkühr ersetzt meine sonstigen Mängel, wird selbst zur Vollkommenheit meines Geistes und zur reichen Quelle meines Glücks; denn ich handle nun aus bloßem Vertrauen, wie ich soll, um dem Schmerz zu entgehen, wie ich aus eigenem Antrieb handeln würde, wenn meine Einsicht in den Zusammenhang der Dinge weniger beschränkt wäre.

41)

Die Gegenstände ausser uns mögen also an sich oder für andere Wesen seyn, was sie wollen; für uns, so lang wir diese Empfänglichkeit haben, sind sie nicht weniger, als wirkliche, reelle Dinge. Die ersten Gründe unsrer Sittlichkeit liegen nach obigem in der angenehmen oder unangenehmen Einwirkung äusserer Gegenstände auf uns so empfängliche Wesen, in der Beziehung auf diese Einrichtung unsrer Natur. So lang diese Natur dieselbige ist, (und diese hebt der Idealismus nicht auf) so bleiben auch alle Gründe der Sittlichkeit und Tugend. Selbst diese Natur kann sich niemahls so sehr ändern, daß nicht allzeit **Vervollkommnung** ihr Zweck und Bestimmung sey, so verschieden auch die Wege sind, um nach Verschiedenheit der Organisation dazu zu gelangen. Tugend bleibt Tugend unter allen Gestalten, denn sie ist Vervollkommnung

seiner

seiner Natur. Jede ist derselben fähig. Aus der Verschiedenheit dieser Naturen entsteht die Verschiedenheit der Tugend. Und die Tugend einer höhern Natur ist darum keine schlechtere Tugend, weil sie nicht Tugend des Menschen ist; so wie die Tugend des Menschen nicht dadurch verliert, daß sie nicht zugleich die Tugend niederer Wesen ist. **Alles ist in und auf seine Art vollkommen und gut.**





